MODERNIDAD E HISTORIA: CUESTIONES CRÍTICAS

Saurabh Dube

EL COLEGIO DE MÉXICO

909.82
D814m
2018

Dube, Saurabh, 1960-

Modernidad e historia : cuestiones críticas / Saurabh Dube ; traducción de Adrián Muñoz ; revisión de Eugenia Huerta. -- 2a. ed. -- Ciudad de México : El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2018.

222 p. ; 21 cm.

Incluye referencias bibliográficas.
ISBN 978-607-628-304-2

1. Civilización moderna -- Siglo xx. 2. Temporalidad -- Siglo xx. 3. Ambigüedad -- Siglo xx. 4. Identidad (Psicología) -- Siglo xx. 5. Espacio y tiempo -- Aspectos sociales. I. Muñoz, Adrián, tr. II. Huerta, Eugenia, rev. III. t.

Traducción de Adrián Muñoz
Revisión de Eugenia Huerta

Segunda edición, 2018

Primera edición, 2011

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Carretera Picacho Ajusco 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Delegación Tlalpan
14110 Ciudad de México, México
www.colmex.mx

ISBN 978-607-628-304-2

Impreso en México

CONTENIDO

Prefacio, por *Mario Rufer*
• *9* •

Modernidad y tiempo/espacio:
introducción a la segunda edición
• *17* •

1
Prólogo
La modernidad hoy día
• *33* •

2
Cuestiones de modernidad
• *41* •

3
Cuestiones de temporalidad
• *73* •

4
Cuestiones de ambigüedad
• *109* •

5
Cuestiones de identidad
• *145* •

6
Epílogo
De nuevo la modernidad
• *183* •

Bibliografía
• *195* •

Para Eugenia Huerta
y Antonio Bolívar,
editores extraordinarios
y amigos afectuosos.

PREFACIO

*Mario Rufer**

El honor que me hizo Saurabh Dube al invitarme a prologar la segunda edición de *Modernidad e historia* se teje con una inevitable experiencia trepidante: tengo la responsabilidad de anteceder al texto de quien fuera mi formador y director de tesis doctoral. Éste no es simplemente un "dato institucional". Las ideas enhebradas en *Modernidad e historia* son parte de la trayectoria intelectual y humana de quien escribe este prefacio; me habitan, y ese habitar responde a la generosidad con la que Saurabh trabaja no sólo como autor sino como maestro: pensando conjuntamente y en amistad —un estilo de la pedagogía cada vez más escaso. Escuché las nociones seminales de este libro en sus clases, discutiendo la filigrana de sus elaboraciones. Por eso en este breve texto me quiero centrar en algo que ahora, en formato libro y años después, tengo más claro que cuando fui su alumno en las aulas de El Colegio de México: cuáles son los aportes clave de Saurabh para *horadar* las zonas confortables de la crítica latinoamericana —y del sur global en general— sobre historia, antropología, modernidad e identidad.

Ese marcaje se realiza desde un lugar que también forjó mi experiencia de autor y profesor: Dube nos fuerza a deslindar entre preocupaciones locales y mirada localista, sobre todo cuando esta última se torna un soliloquio con narrativa de excepcionalidad que hace peligrar cualquier esfuerzo de conexión intelectual, de montaje en sentido benjaminiano, para entender constelaciones perdurables de poder,

* Universidad Autónoma Metropolitana.

diferencia, exclusión y jerarquización en México y América Latina. La preocupación local con mirada localista —algo tan típico de cierta academia latinoamericana— es uno de los artilugios más penetrantes del imperio: el que plantea implícitamente que, por poner un ejemplo claro, sólo leer sobre México hará que entendamos México. Desbaratar esa premisa como artilugio de modernidad colonial es una de las experiencias más potentes de lectura que deja este libro.

Historiador indio, hijo de dos prominentes antropólogos, formado entre India e Inglaterra y que enseña y escribe en México desde hace más de veinte años, el autor de este libro provoca en el lector latinoamericano una distopía sobre el canon: obliga a bucear en otros mares y en genealogías teóricas que disipan cualquier noción de familiaridad (un historiador que, por eso mismo, piensa seriamente sobre el archivo que produce, y no que "encuentra"). Incluso cuando trabaja críticamente sobre los clásicos, lo hace con una lectura que no esperábamos, con una conexión que asombra. Ese principio, el del asombro frente a lo trillado del debate latinoamericano acerca de modernidad, posmodernidad, historia y tradición, es lo que me provoca invitar al lector a que visite este texto.

Primera estampa: la colonia, la nación, la modernidad

Hay tres lugares comunes contra los que se levanta *Modernidad e historia*. Primer lugar común: la colonia fue un "momento" en la historia de Occidente y del Resto, sobrepasado por modernidades nacionales que tienen particularidades propias y autónomas. Segundo lugar común: las naciones del sur global (india, africana, mexicana) son una expresión local de la adaptación política modélica del proyecto moderno, carente y "fallida". Tercero: esa carencia se expresa en "modernidades alternativas" que hay que entender y analizar en términos de "historia local y regional". Esos lugares comunes han forjado nuestra concepción de historia y nuestra visión, como académicos, profesores o lectores de la realidad latinoamericana y por eso

considero crucial empezar por decir, desde mi experiencia de lectura, cómo este libro los desmonta.

Saurabh deshace cada una de estas premisas de forma productiva: no descalificando tradiciones intelectuales que las han abonado, sino mostrando sus grietas y desnudando las lexías donde en la teoría se cuela la ideología mejor intencionada. Contra la primera tesis, este libro escruta de qué forma en los protocolos de la antropología y de la historia perviven los mandatos y los imaginarios coloniales, metamorfoseados en ansiedades de modernidad. La distinción que hace Dube entre "el sujeto moderno" y el "sujeto de la modernidad" es clave. El primero como proyección hiperreal de una idea (progresiva, teleológica, desarrollista), y los "sujetos de la modernidad" como aquellos que participan en los mundos de la vida que encarnan esa idea: aquellos que la propagan, la fetichizan, la promueven; y aquellos que están subordinados-sujetados a ella. Sujeto-sujetado es la única forma ambivalente de existir en/con la modernidad. Esto le permite al autor considerar que las formulaciones jerárquicas y de autoridad y los ejercicios más o menos simbolizados de la violencia son la condición de posibilidad de esa idea-ruptura que constituye la Modernidad.

Contra la segunda y la tercera tesis que mencioné, Saurabh Dube propondrá aquí que la modernidad es una trampa productiva de la nación criolla que, ya sea en India, África y también en América Latina, funciona como una textura de prácticas, textos y proyecciones. Las advertencias del autor recuerdan a las de Marco Polo hablándole a Kublai Kan sobre Pentesilea en *Las ciudades invisibles* de Ítalo Calvino: ¿hay un afuera de Pentesilea... "o por más que te alejes de la ciudad no haces más que pasar de un limbo a otro?" (Calvino, 2008:165). En palabras de Dube la pregunta sería: ¿hay un "afuera" de la modernidad? Si bien él considera la importancia crucial de los discursos latinoamericanos sobre la colonialidad y el giro decolonial, hay algo que los distancia. Para Dube no hay un sistema cerrado sobre la modernidad, no hay un "afuera" y un "adentro", no existe *patria encantada* para restaurar (llamemos tradición indígena, epistemología africana, valores prístinos de comunidad). Este libro hace énfasis en

que los procesos de reetnización, el "recurso" de la cultura propia, el "redescubrimiento" de la comunidad o las reivindicaciones subalternas/indígenas/chicanas *como identidad* son en realidad procesos de identificación generados dentro de un acontecer histórico de diálogo tenso *con* la modernidad, *con* los fantasmas y los "escándalos" del imperio, el Estado y la nación, en procesos difusos que no pueden ser reducidos unilateralmente a colaboracionismo, ideología o resistencia.

Segunda estampa: la historia y las disciplinas

En un momento en el que transdisciplina, interdisciplina, multidisciplina o indisciplina se repiten hasta la extenuación en nuestros claustros y a veces sin claridad sobre qué hacer con ellos, es una bocanada de aire fresco que este libro trabaje las relaciones entre la antropología y la historia (y la antropología histórica) sin caer en ese galimatías conceptual. Tal vez sea en el capítulo "Cuestiones de ambigüedad" donde alcanza mayor originalidad este diálogo. En primer lugar porque en el caso de la antropología, el autor rehúye a las consabidas delimitaciones progresivas del funcionalismo, el estructural-funcionalismo y el estructuralismo, y más bien intenta explorar sus límites imperfectos con relación al Estado-nación y a la condición poscolonial. Explorar, quiero decir, las persistentes discusiones de la antropología sobre el tiempo y la temporalidad, y de la historia sobre la cultura y la tradición.

En este sentido, dos elementos son clave aquí: el trabajo minucioso que hace Dube sobre la idea de temporalidad como un discurso que interviene políticamente en las operaciones que conforman las texturas del imperio, la colonia y la nación (y de las cuales las disciplinas son inextricables); y la noción de que cultura y tradición forman un complejo discursivo que debió ser enfrentado por la disciplina histórica en su labor inacabada de despojarse de la particularidad como narración objetivable, y pensar el historicismo como una estrategia epistémica de producción de jerarquía y diferencia.

En síntesis, *Modernidad e historia* habla de cómo la antropología tuvo que poder pensar por un lado las intervenciones de la modernidad en la conformación de heterotemporalidades (y poco a poco desencantar al nativo), y por otro la intervención de imaginaciones temporales (jerárquicas y productoras de diferencia) en sus propios escritos. La historia, a su vez, no pudo sino echar mano de estrategias de deconstrucción del archivo, trabajar con la etnografía temprana como fuente, o cuestionar la producción de la evidencia histórica en el mismo texto que "rehace" el acontecimiento. El lugar de la India como tropo y como excusa para estas modificaciones es central en el libro. Las obras de Bernard Cohn, S.C. Dube o Partha Chatterjee son cruciales aquí, también como centros de polémica que el autor establece. En este sentido, creo que la preocupación de Saurabh es marcar cómo las nociones de tiempo (en la historia-disciplina) y de temporalidad (fundamentalmente en la antropología), responden a gramáticas que *siguen organizando* —y reinventando— la distribución desigual y diferenciada del acceso a la modernidad: hay sociedades que son, en efecto, "sociedades de historia", y otras que, si bien ya no son explícitamente pueblos del pasado, sí son "pueblos de cultura". La centralidad de la idea de tiempo en la separación entre historia y cultura sigue siendo un tema de relevancia capital para comprender la reedición de procesos de diferenciación.

Tercera estampa: la escritura como estrategia argumentativa

En su prolífica obra, Saurabh Dube nos tiene acostumbrados a la erudición, a la impactante elaboración del aparato crítico. Sin embargo, creo que hay algo diferente en este libro respecto a los anteriores. Si antes había en la estrategia de escritura una especie de afán legítimo por decir al lector "esto es lo central que hay que conocer sobre este punto", en este caso se trata más bien de construir discusiones en el nivel de una "glosa". En los pies de página el autor matiza, discute con cualquier argumento propio que pueda parecer demasiado aca-

bado, usa la heteroglosia y es consciente de la polifonía —la impureza de los géneros y la mezcla de voces de las que habló Bajtín y que conviven en un mismo texto: la palabra de los interlocutores, de los actores, el código disciplinar y la propia lexía del autor dividida en distintos momentos de su interpretación.

Éste es, básicamente, un libro sobre libros: ubica tradiciones, texturas analíticas, sensibilidades académicas de Occidente y el Resto. Muestra, sin grandilocuencia, la forma como las modulaciones de poder, diferencia e identidad han sido moldeadas por aproximaciones textuales de la modernidad, la historia y la antropología. Me referiré brevemente al intertexto entre este libro y los anteriores del autor publicados en español por El Colegio de México, con fuerte impacto. En *Sujetos subalternos* (Dube, 2001) el autor trabajó exegéticamente los dilemas centrales sobre la escuela de Subaltern Studies india y sus posturas frente a la crítica poscolonial, a las visiones clásicas del nacionalismo indio y a una nueva narrativa sobre el "fracaso" de la nación no occidental como manifestación de toda carencia (y por ende como espejo de todo historicismo). En este nuevo libro la estrategia de escritura es otra: es más bien posicionar en el escenario contemporáneo de la escritura de la historia, cómo los "estudios de subalternidad" detonaron investigaciones precisas sobre la condición (o no) del subalterno para ser "representado" y las limitaciones de sus enunciados. Recorre la repercusión de esta empresa en Latinoamérica y sus apropiaciones críticas, se esfuerza en trazar actos de lectura específicos.

A su vez, en *Genealogías del presente* (Dube, 2004) y en *Historias esparcidas* (Dube, 2007), el autor se esforzó por explicarnos lo que llamó su proyecto por hacer una *historia sin garantías,* parafraseando la conocida frase de Stuart Hall sobre hacer un marxismo sin garantías. Este proyecto abonaba su idea de que escribir historia es siempre hacer teoría, y de que hacer historia, es también habitar la teoría y operar con ella. Dube trató de empalmar esos dos procesos al mismo tiempo en la escritura de aquellos libros para advertir sobre un punto: el cometido de una historia sin garantías sólo podría encontrar asidero en una labor intelectual que pueda hablar al mismo tiempo de las categorías teóricas y de su operación en la fenomenología de las prác-

ticas sociales. En *Modernidad e historia* no abandona, creo, esta sensibilidad, sino que es, a mi modo de ver, un testimonio de su puesta en práctica. Este nuevo libro "discute" con los textos, deja a un lado las observaciones complacientes sobre el positivismo, el romanticismo o el narrativismo para mostrarnos de qué forma los espectros del positivismo nos habitan disfrazados de progresismo; hasta qué punto las contradicciones entre positivismo y romanticismo siguen desempeñando un papel en nuestras proyecciones aparentemente inocuas de "hacer historia o antropología"; o de qué manera las formas vanguardistas del narrativismo expresadas en cualquiera de sus giros (giro lingüístico, hermenéutico, cultural) soslayan la posibilidad de explicar las dimensiones políticas de la temporalidad, las figuraciones de jerarquía y las operaciones de poder que pesan sobre la distinción entre signo, texto, acontecimiento y realidad.

Como se imaginará el lector, el que tiene entre manos no es un libro de lectura rápida y requiere más bien la paciencia de la glosa, del trazado cartográfico de las ideas. La ventaja es que la escritura es un acto de generosidad autoral: intenta hacernos comprender que la contradicción atraviesa el mundo de las prácticas y de cualquier labor hermenéutica y desde ese convencimiento escribe el autor. He pensado siempre que Saurabh Dube no escribe necesariamente para diferenciar, clasificar, homologar y por ende "aclarar". Pertenece a otra tradición. Creo que lo hace a tono con el planteamiento de Sandor Marai (1997): el acto de escritura que proporciona *una escala* para la interpretación, una manera de desplegar en el espacio del texto la inagotable sensibilidad del mundo y sus modos de concebirlo; no para diseccionarla, sino para *traducirla* como un evento siempre inacabado, jamás transparente y sobre todo, un acto de hospitalidad con el otro, ese otro que para Saurabh tiene la forma de un lector.

En arenas inhóspitas como las que transitamos, con la reedición de las invenciones más clásicas de las derechas (entre atavismos, nacionalismos y fundamentalismos), las ideas de este libro nos obligan a estar a la altura para pensar este tiempo (y re-pensarnos en él).

Tlalpan, Ciudad de México, marzo de 2017

Referencias

Calvino, Ítalo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 2008 [1972].
Dube, Saurabh, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001.
——, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2003.
——, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México, 2007.
Miranda, Alba, "Sandor Marai. Instantáneas de un escritor olvidado", *Caleidoscopio* (Lima), 17, 1997.

MODERNIDAD Y TIEMPO/ESPACIO: INTRODUCCIÓN A LA SEGUNDA EDICIÓN

Cuando escribí *Modernidad e historia* hace siete años, me centré en cuestiones del tiempo y aunque se mencionaron/discutieron temas del espacio, no se expresaron en detalle. En esta introducción enteramente nueva a la presente edición de la obra, deseo enfatizar que es mediante consideraciones críticas del tiempo, el espacio y sus entramados que busco explorar la modernidad, las disciplinas y su interacción. Es decir, simplemente estoy sugiriendo que cuando el término *tiempo* aparezca en los capítulos que siguen a esta introducción, se debe entender que los procesos y las prácticas de *espacio* y *espacialidad* acompañan a aquellos del *tiempo* y las *temporalidades*.

Esto se debe a que, con base en la antropología y la historia y tomando conceptos de la teoría político-social (así como de otras perspectivas importantes complementarias), el libro se centra en temas socioespaciales y disciplinarios y en temporalidades jerárquicas-contemporáneas desordenadas. Mi intención es considerar cuidadosamente las oposiciones y los encantamientos, las contradicciones y las discrepancias y las identidades y las ambivalencias que han surgido con la modernidad. Al mismo tiempo, en lugar de abordar tales antinomias, tentaciones y ambigüedades como errores analíticos o carencias históricas que esperan su corrección (eventual) o su superación (inexorable), *Modernidad e historia* intenta desdoblar, de manera crítica pero cuidadosa, estos elementos como constituyentes de los mundos modernos. La asociación de la obra con zonas fronterizas definidas y su reconocimiento de la producción de tiempo y espacio por parte de sujetos sociales y disciplinarios desempeñan una función crucial en el presente.

Adoptar una perspectiva de la modernidad tan aparentemente oblicua y ostensiblemente elíptica no sólo es interrumpir los argu-

mentos duraderos y directos del fenómeno, sino también cuestionar representaciones rutinarias de tiempo homogéneo (que aún se basan en rupturas espaciales inaugurales) y planos antinómicos del espacio social (que sin embargo implican una jerarquía temporal singular), cada uno de los cuales se enlaza con el otro. Huelga decir que tales proyecciones sostienen las representaciones frecuentemente formalistas y *a priori* de la modernidad, que abundan en nuestro presente. Juntos, en este libro están en juego esfuerzos por explorar la modernidad como una entidad histórico-cultural y una categoría, contradictorias y diversificadas, y también como un proceso y una condición contingentes y enfrentados. Es decir, se plantea una interpretación de la modernidad explicada agudamente por sujetos disciplinarios sociales/espaciales, *y* definida crucialmente por temporalidades heterogéneas-coetáneas ordenadas jerárquicamente. Como veremos, todo esto subraya también que la obra puede contribuir a las discusiones sobre la modernidad después de que se ha dicho y escrito tanto al respecto.

Asuntos formativos

Cabe destacar que las condiciones de posibilidad de esta obra radican en una serie de preguntas críticas concernientes a la modernidad, la historia y Occidente/Europa, que distintas perspectivas han planteado en las décadas recientes.[1] Aquí indico tres de estos conjuntos de preguntas.[2] El primero tiene que ver con enérgicos desafíos a concepciones unívocas de la historia universal bajo los términos de la modernidad. Explorando con imaginación pasados distintos que se for-

[1] Antes de continuar, es necesario registrar que una gran ironía rodea al hecho de que en las últimas tres décadas, expresiones perdurables de estas disposiciones críticas en terrenos académicos, y en ámbitos intelectuales en términos más generales, han estado acompañadas por la consolidación de un orden capitalista totalmente depredador en el mundo durante el mismo periodo.

[2] Estas orientaciones teóricas se han expresado en una amplia variedad de formas que han llegado a constituir un enorme corpus. Teniendo esto en mente, en las notas a continuación presento algunos ejemplos representativos, sobre

jaron en matrices de poder más amplias y entretejidas, tales énfasis han cuestionado los imperativos generalizados de progreso histórico y la naturaleza misma del archivo histórico, ambos vinculados íntimamente con representaciones exageradas de una Europa/un Occidente cosificados (pero palpables).[3]

En segundo lugar, durante algún tiempo los académicos críticos han debatido con las oposiciones perdurables —por ejemplo, los bi-

todo de escritos que desde un inicio me sugirieron cada una de estas tendencias a lo largo de la década de 1990. Al mismo tiempo, cabe destacar que distintas disciplinas revelan diferentes texturas de las orientaciones que se analizan. Por un lado, las historias críticas, que se explican desde los márgenes metodológicos, pueden haber cuestionado agudamente estructuras familiares para abordar el pasado y el presente, pero las disposiciones disciplinarias dominantes sugieren otra cosa, con frecuencia persistiendo con la reproducción de certezas muertas. Por otro lado, disciplinas como la sociología, al menos en el mundo académico euroestadounidense rara vez, y apenas recientemente, han interactuado con perspectivas poscoloniales (y desviaciones descoloniales). Al dar tales pasos, con frecuencia se han intersectado —crítica y conceptualmente— con trabajos de sociología histórica que articulan pasados coloniales, también dando un giro distinto a escritos sociológicos que ofrecen elaboraciones críticas de la modernidad occidental. Para conocer un compromiso sostenido con perspectivas poscoloniales (y descoloniales) en el seno de la sociología, véase Gurminder Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007), y Gurminder Bhambra, *Connected Sociologies* (Londres, Bloomsbury, 2014). Sobre una sociología histórica de los pasados coloniales, véase George Steinmetz, *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa* (Chicago, University of Chicago Press, 2007). Véase también George Steinmetz (ed.), *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline* (Durham, Duke University Press, 2013), y Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires, UNESCO/Clacso, 2000).

[3] Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa* (Berkeley, University of California Press, 2000); Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java* (Durham, Duke University Press, 1995); Saidiya H. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America* (Nueva York, Oxford University Press, 1997); Kerwin Lee Klein, *Frontiers of the Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*

narios entre la tradición y la modernidad, el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, Oriente y Occidente— que han dado forma a interpretaciones influyentes del pasado, concepciones clave de la(s) cultura(s). Por un lado, tales intervenciones teóricas han recibido el apoyo de críticas tanto de una razón centrada en el sujeto como de propósitos de una racionalidad legislativa, críticas que han reflexionado sobre los dualismos del pensamiento occidental y las tradiciones posteriores a la Ilustración. Por otro lado, discusiones importantes sobre culturas y pasados han puesto en tela de juicio igualmente las antinomias analíticas de las disciplinas modernas, cuestionando representaciones esencializadas de otredad y poniendo en duda proyecciones perdurables de progreso, que se vinculan de diversas maneras a los patrones totalizadores de historia universal y a las imágenes ideológicas de modernidad occidental.[4]

(Berkeley, University of California Press, 1999); Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995); Richard Price, *Alabi's World* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990); Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (Chicago, University of Chicago Press, 1994); Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992* (Berkeley, University of California Press, 1995); Ishita Banerjee Dube, "Taming traditions: Legalities and histories in eastern India", en Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writtings on South Asian History and Society* (Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125); Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton, Princeton University Press, 2000); Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950* (Albany, State University of New York Press, 1998), y Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forests, Frontiers, and Wildness in Western India* (Delhi, Oxford University Press, 1999). Véase también Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"* (Durham, Duke University Press, 2001); Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought* (Chicago, University of Chicago Press, 1999), y Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston, Beacon Press, 1995).

[4] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993); Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (Londres, Routledge, 1992); John Coma-

Por último, cerca de nuestra época, diseños dominantes de una modernidad singular han sido cuestionados cada vez más por sugerencias enfrentadas de modernos heterogéneos. Tales exploraciones han considerado críticamente las articulaciones divergentes y las diferentes representaciones de lo moderno y la modernidad, que han estructurado y suturado al imperio, a la nación y a la globalización. Como resultado, la modernidad/las modernidades mismas se han revelado como procesos contradictorios y contingentes de cultura y control, como historias diversas y enfrentadas de significado y de supremacía —en su sedimentación, formación y elaboración. Asimismo, las cuestiones de la modernidad, hoy, evaden cada vez más los límites del formalismo sociológico y superan las ataduras de una abstracción *a priori*, surgiendo más bien como asuntos de pasados particulares y atributos de historias concretas —definidos por proyectos de poder y moldeados por condiciones de progreso.[5]

roff y Jean Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa* (Chicago, University of Chicago Press, 1993); Shelly Errington, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress* (Berkeley, University of California Press, 1998); Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton, Princeton University Press, 2000); Edward W. Said, *Orientalism* (Nueva York, Pantheon, 1978); Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Nueva York, Cambridge University Press, 1989); Laurie J. Sears, *Shadows of Empire: Colonial Discourse and Javanese Tales* (Durham, Duke University Press, 1996); Michael Taussig, *The Magic of the State* (Nueva York, Routledge, 1997). Véase también Lisa Lowe y David Lloyd (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham, Duke University Press, 1997), y David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, Princeton University Press, 1999).

[5] Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, Princeton University Press, 1993); Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, University of California Press, 1997); John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, Vol. 2. (Chicago, University of Chicago Press, 1997); Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela* (Chicago, University of Chicago Press, 1997); Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Pasts* (Durham–Londres, Duke University Press, 2004); James Ferguson,

Tiempos-espacios constitutivos

Engranando y extendiendo tales cuestionamientos y énfasis, el presente libro explora la modernidad, las disciplinas y el tiempo-espacio de maneras específicas, precisamente mediante su ubicación en las fronteras disciplinarias de la antropología y la historia, articulando, desde sus márgenes, conocimiento(s) sobre las áreas, incluido el sur de Asia, según se observa desde Latinoamérica. Resulta particularmente significativo mi análisis del lugar en trabajos académicos influyentes sobre la confrontación entre descripciones de la comunidad, el subalterno, la tradición y la diferencia con proyecciones del Estado, el Occidente, la modernidad y el poder. Por un lado, estas suposiciones revelan vínculos con oposiciones perdurables entre "espacios encantados" y "lugares modernos", mismos que descansan en procedimientos generalizados de la temporalización del espacio y la espacialización del tiempo. Por otro lado, no considero a los escritos recientes y a los protocolos en discusión

---

Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt (Berkeley, University of California Press, 1999); Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993); Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India* (Durham, Duke University Press, 1998); Thomas Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton, Princeton University Press, 1999); Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, Princeton University Press, 1999); Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean* (Boston, Beacon Press, 1998), y Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago, University of Chicago Press, 1987). Véase también Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996); Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton, Princeton University Press, 1993); Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan* (Princeton, Princeton University Press, 2000); Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa* (Chicago, University of Chicago Press, 1999), y Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* (Berkeley, University of California Press, 1999).

como enemigos distantes que después pueden cuestionarse fácilmente y desterrarse en el acto. Más bien, se reconoce que tales trabajos se encuentran más cerca de casa y dan forma a la presente investigación.

De hecho, analizo cómo la idea "desarrollista" de una superación del pasado es fundamental para los imaginarios modernos —de naturaleza académica y cotidiana, así como sus expresiones entrelazadas. Al mismo tiempo, el texto subraya que tal segregación del pasado y el presente, aunque se asuma que es en su mayor parte temporal, encarna atributos profundamente espaciales. Así, la presunción establecida de una historia homogénea permite a un Occidente imaginario pero palpable —cuya singular trayectoria temporal trabaja en conjunto con su ubicación espacial exclusiva— convertirse en el horizonte para el presente y la posteridad de otras culturas, que se consideran exitosas o fracasadas para encontrar o no su destino. Aun así, las rupturas históricas también insinúan tercos nudos que una vez más entrelazan irreductiblemente lo temporal y lo espacial. Es decir, que lugares/tiempos previos, a la vez anacrónicos y enteramente coetáneos, surgen entrelazados con escenarios/espacios contemporáneos, insinuando así los enredos, los jirones y las texturas del pasado y el presente, de lo espacial y lo temporal.

En conjunto, estas medidas superpuestas revelan que las representaciones rutinarias de rupturas históricas y temporales junto a sus distinciones jerárquicas y espaciales, en discusión, subyacen en oposiciones homólogas entre la tradición y la modernidad, el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, lo mágico/medieval y lo moderno, la comunidad y el Estado y el Oriente y el Occidente. Esto es verdad para las distinciones pero se traslapa entre la modernidad, la modernización y el modernismo. Tales matrices requieren que se les entienda como las tentaciones perdurables de la modernidad, pero en el presente se encontrarán exactamente narrativas, oposiciones y encantamientos que no deben tratarse como meros objetos de conocimiento, que después puedan descartarse o superarse fácilmente. Más bien, estas historias, antinomias y seducciones deben abordarse como condiciones clave del saber en la modernidad.

Además, investigo la interacción entre disciplinas, con especial atención en la relación entre antropología e historia. Aquí me esfuerzo por analizar desarrollos del conocimiento moderno que sugieren atributos cruciales de los procedimientos de la modernidad, especialmente las articulaciones antinómicas del tiempo-espacio que apuntalan temas disciplinarios. Por un lado, exploro los refuerzos mutuos del tiempo (en la forma de historia y temporalidad) y el espacio (disfrazado de tradición y cultura) que simultáneamente separan pero mantienen unidos a estos desarrollos del conocimiento, cuyas configuraciones disciplinarias tienen amplias implicaciones en los mundos sociales. Por el otro, considero los términos y las texturas de la ambigüedad y la ambivalencia en las recientes renovaciones de la antropología y la historia, incluidas en la elaboración de la antropología histórica. A lo largo de todo el volumen se analizan distintos puntos de vista y contradicciones de la modernidad: desde el formidable entrelazamiento de orientaciones analíticas y hermenéuticas —especialmente, sus concepciones contendientes de la relación entre el conocimiento/la explicación y el lugar/la ubicación— en cuanto refuerzos del(los) conocimiento(s) moderno(s), hasta la presencia continua de "historias heroicas" en explicaciones de disciplinas y sus transformaciones, donde tales proyecciones suelen soslayar sus propias presuposiciones sobre la ubicación temporal, la locución espacial y el progreso histórico. No resulta sorprendente que sea también el cuestionamiento, con frecuencia implícito, de los rasgos jerárquicos del espacio y el tiempo, el que haya revelado las posibilidades críticas de la antropología histórica.

Como siguiente paso, la obra explora temas de la identidad en la modernidad. Mediante su asociación intrínseca con lugares particulares y espacios limitados, las identidades con frecuencia se interpretan como un medio para negociar o superar la modernidad, que a su vez se entiende como una entidad sin ataduras pero homogénea, que busca recrear el mundo a su imagen temporal y espacial. Permaneciendo *con* y pensando *en* esas descripciones de identidades como anteriores a la modernidad o como antídotos a los fenómenos, me centro en la simultaneidad de las figuraciones espaciales,

los esquemas temporales y las secuencias "desarrollistas" en estos ámbitos. Esto hace posible registrar que, en las últimas décadas, la explosión de las identidades —acompañada por el clamor constante sobre ellas, lo cual no sorprende— forma parte de las segregaciones espaciales, las distinciones "desarrollistas" y las jerarquías historicistas de la modernidad.

Al mismo tiempo, estas medidas ofrecen una oportunidad para proponer una perspectiva distinta de la identidad, una que obliga a la modernidad a mirarse en el espejo. Con base en la antropología histórica, los estudios subalternos, las perspectivas poscoloniales y la teoría sociopolítica, defiendo las producciones enmarañadas de modernidad e identidad, formadas y transformadas en el interior de procesos espaciales/temporales. Aquí se encuentran procedimientos intrincados de imperio e Ilustración, de raza y razón, de colonia y nación, de historia y comunidad, de poder y significado y de autoridad y alteridad, que se extienden a través de continentes y épocas, del espacio y el tiempo, a la vez que igualmente los interpretan.

Por último, los tejidos temáticos y los motivos críticos esbozados anteriormente se desentrañan y se suturan mediante hilos interpretativos y puntadas analíticas de tiempo y espacio. Considerando que ambos conceptos-entidades suelen entenderse no sólo como amorfos sino como abstractos, es necesario hacer algunas aclaraciones desde el principio. Reconociendo que el espacio y el tiempo han encontrado expresiones variadas y sobresalientes en las disciplinas que estudian los mundos físicos, mi preocupación en este libro tiene que ver con las dimensiones sociales de estas categorías y procesos. El espacio social y el tiempo social, íntimamente engranados el uno con el otro, están lejos de ser contextos meramente pasivos, telones de fondo fácilmente dados y canales ya recibidos para la acción humana. Más bien, está en consideración la incesante interacción entre interpretaciones culturales rutinarias, representaciones ideológicas dominantes y producciones diarias cargadas de espacio y tiempo como constituyentes de las convenciones sociales y las prácticas históricas, que las apuntalan y a la vez están moldeadas

por ellas. Dicho de otro modo, el tiempo y el espacio, elaborados en conjunto por sujetos sociales, son a la vez constituyentes críticos y resultados activos, atributos formativos y consecuencias clave de significado y poder, de alteridad y autoridad y de práctica y proceso que definen nuestros mundos y sus divisiones.[6] En este libro, atiendo los intercambios activos entre las interpretaciones usuales, las representaciones hegemónicas y las construcciones cotidianas del espacio y el tiempo, centrándome principalmente en sus elaboraciones en los imaginarios sociales modernos, sobre todo del tipo académico. Así, una vez más, solicito la gentileza de que a lo largo de la obra se lea/imagine el espacio/la espacialidad junto con el tiempo/la temporalidad, cuando los segundos aparezcan en los capítulos por venir.

[6] Estas interpretaciones del tiempo y el espacio —y su elaboración implícita a lo largo de este libro— se inspiran en (y los unen) los énfasis clave de una gama de trabajo académico crítico, lo que desentraña la producción del espacio, sobre todo bajo el capitalismo; las críticas de usos disciplinarios del tiempo, y las expresiones cotidianas del espacio y el tiempo en diferentes culturas, sociedades e historias. Proporciono muy pocas referencias indicativas en este sentido, indicando que una discusión sobre los aspectos en los que estos análisis difieren entre sí —y las formas en las que pongo sus énfasis a trabajar en mis argumentos— bien sería motivo para otro capítulo, quizás incluso un libro entero. Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trad. de Donald Nicholson-Smith (Oxford, Blackwell, 1991); Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (Londres, Verso, 1989); Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (Nueva York, Columbia University Press, 1983); Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*; Nancy Munn, "The cultural anthropology of time: A critical essay", *Annual Review of Anthropology* (1992), 93-123; Nancy Munn, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society* (Durham, Duke University Press, 1992). Véase también Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977); Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley, University of California Press, 1984); Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trad. de Todd Samuel Presner (Stanford, Stanford University Press, 2002), y Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989).

Cuestiones críticas

Un conjunto de preocupaciones comunes se asocia con estas consideraciones críticas.[7] Comencemos con mi noción de "sujetos de la modernidad", que aparece a lo largo del estudio (y de gran parte de mi trabajo durante los últimos 15 años). La categoría-entidad remite a factores históricos que han sido participantes activos en procesos de la modernidad: actores socio-espaciales que han estado "sujetos a" (moldeados por) estos procesos, pero también han sido "sujetos de" dichos procesos (ellos mismos les han dado forma).[8] No resulta sorprendente que estos sujetos temporales/espaciales hayan registrado dentro de sus medidas y sus significados las contradicciones, las discrepancias y las contingencias formativas de la modernidad. Claramente, estas propuestas rescatan a la modernidad y a sus sujetos de combinaciones simples con imágenes exclusivas del "sujeto moderno" (euroamericano, con frecuencia varón), lo que se hace especialmente evidente en mi discusión sobre las identidades históricas moldeadas por procesos globales de imperio, nación, comunidad y modernidad. Al mismo tiempo, eso de ninguna manera es todo, pues bajo el precepto de sujetos de la modernidad, incluyo igualmente la

[7] Las inquietudes y consideraciones que se analizan se han desarrollado, en un diálogo con la literatura académica relevante, en mi trabajo de la última década. En lugar de recordar y repasar ese aparato teórico, permítaseme señalar sólo algunos de estos escritos: Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*; Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India* (Nueva Delhi, Yoda Press, 2010), y Saurabh Dube, *Subjects of Modernity: Time-Space, Disciplines, Margins* (Manchester, Manchester University Press, 2017).

[8] A lo largo de los últimos siglos, los sujetos de la modernidad (y la globalización) han incluido, por mencionar sólo algunos ejemplos, a los campesinos, los artesanos y los obreros en el sur de Asia que de diversas maneras han articulado procesos de colonia y poscolonia; a comunidades indígenas en el continente americano bajo dominio colonial y nacional; a pueblos de ascendencia africana no sólo en ese continente, sino en diferentes diásporas en todo el mundo; y, en efecto, a los hombres y las mujeres subalternos y marginales, pero también de clase media y de élite en entornos no occidentales y occidentales. Para una discusión más extensa, véase Dube, *Stitches on Time*, *op. cit.*

acepción del vocablo inglés *subject* como rama del aprendizaje y área de estudio, materia y tema, cuestión y asunto y problema y asunto propio. Tales *sujetos* aparecen no menos formados y transformados por imperativos espaciales y estipulaciones temporales. En conjunto, mi articulación de sujetos de la modernidad puede ampliar productivamente el rango de abordaje de la modernidad y sus participantes, no sólo de manera empírica sino, notablemente, en modos conceptuales y críticos, incluidas las producciones intrincadas de tiempo y espacio en estos ámbitos.

Además, existe un motivo convincente para conjuntar estos registros distintos de *sujetos* de la modernidad. Podría decirse que las formaciones disciplinarias de conocimiento moderno suelen separar claramente los ámbitos académicos de los mundos cotidianos, pero aquí se asume que los arreglos impolutos de los primeros comprenden fácilmente las manifestaciones turbias de los segundos. En efecto, lo que se ofrece es la visión privilegiada de la nada que llega a ser la visión imperativa. Al examinar esa presunción generalizada y su formidable escolasticismo, este libro está absolutamente consciente de la constitución mutua de lo académico y lo cotidiano (así como de lo analítico y lo afectivo, lo racional y lo encarnado y lo hermenéutico y lo vivencial), especialmente alerta de cómo estos terrenos se unen pero se separan simultáneamente. En este texto, desentraño conocimiento(s) académico(s) y protocolo(s) disciplinario(s), según se sugieren en mundos sociales más amplios, y sus conceptos constitutivos, cada uno moldeando y albergando al otro, y registro cómo los procedimientos analíticos y académicos escinden pero suturan ámbitos encarnados y cotidianos de afecto e identidad bajo la modernidad, siempre atentos a los imperativos espaciales/temporales en estos entornos.

Asimismo, resulta lógico que *Modernidad e historia* se mantenga unido por disposiciones críticas superpuestas. Aquí se encuentran orientaciones que se niegan a mostrar los mundos de la modernidad y sus sujetos como meros objetos de conocimiento, que esperan su respaldo ineludible, su mejoramiento inevitable o su exorcismo irrevocable de parte de conocimiento(s) presciente(s). En lugar de ello, la obra reconoce y aborda crucialmente estos ámbitos y sujetos en

cuanto que sugieren agudamente *condiciones del conocimiento*. De hecho, esa cautelosa declaración se vuelve el medio para explorar los significados y las prácticas generativas de los temas espaciales/temporales/disciplinarios de la modernidad como coordenadas clave que apuntalan nuestros mundos.

Por último, el estudio se basa en el reconocimiento de que las prácticas y los significados que se analizan no sólo exigen una *articulación crítica* sino también *una afirmación cuidadosa*. Tales procedimientos de la interrogación y la afirmación simultáneas de los mundos históricos/contemporáneos y los sujetos de la modernidad socioespaciales/disciplinarios entrelazan impulsos hermenéuticos y consideraciones críticas. Es decir, implican protocolos que involucran la interacción de cuestionamientos cautelosos de mundos culturales y sus percepciones académicas *con* una rigurosa atención a la diversidad y la distinción de estos terrenos. En ese sentido, no hay una extirpación de los detalles por su asimilación a la interminable analítica de desprendimiento y desenmascaramiento, separada principalmente de matrices temporales/espaciales, ni hay un privilegio de los particulares por su presentación como encarnaciones innatas de alteridad y localidad, de diferencia y lugar.

Senderos

Modernidad e historia debe entenderse como un extenso ensayo, en el sentido de un argumento, que se desarrolla a través de sus distintas partes. Une el pasado y el presente, así como la teoría y la narrativa, sembrando lo empírico, lo histórico, lo etnográfico y lo metodológico en la profundidad de sus procedimientos críticos. Así, la obra acopla las divisiones normales entre lo contemporáneo y lo histórico y entre lo teórico y lo empírico: efectivamente, sus conjunciones representan el espíritu y la sustancia del estudio, desde el prólogo hasta el epílogo, pasando por sus distintos capítulos.

El siguiente capítulo recurre a la teoría social, la filosofía política y otros trabajos académicos en las humanidades críticas para hacer

sus afirmaciones sobre los vínculos mutuos entre las oposiciones diarias, los encantamientos rutinarios, las rupturas temporales y las jerarquías espaciales de una procedencia moderna. Me refiero a producciones de espacio y tiempo, antinomias y tentaciones, como representación hegemónica y suposición cotidiana. Juntos, éstos han dividido, suturado y moldeado a la modernidad dando forma íntimamente a los significados y las prácticas de sus sujetos socioespaciales y disciplinarios. Los modelos espaciales/temporales que están a discusión no sólo aclaran las distinciones y las superposiciones entre la modernidad, la modernización y el modernismo, sino que revelan igualmente cómo las tentaciones y las antinomias modernas, lejos de ser abstracciones analíticas, insinúan atributos ontológicos, dimensiones empíricas, de los mundos que vivimos, los espacios y los tiempos que habitamos y expresamos.

Los siguientes dos capítulos examinan (y trabajan con él) un gran y variado corpus de antropologías e historias, producidas principalmente en el siglo xx. Por un lado, elaboro la incesante interacción de la temporalidad y la tradición, la espacialidad y la historia y el lugar y la cultura rastreando la formidable presencia y las agudas articulaciones de las representaciones hegemónicas del tiempo y el espacio, de lo moderno y lo no moderno, en estas disciplinas. Por otro lado, registro que estos ámbitos están igualmente saturados de un entramado inestable de suposición hermenéutica y analítica. Ahora, el enfoque en el entrelazamiento de lo analítico y lo hermenéutico, cada uno de los cuales implica una relación distinta entre el conocimiento y el lugar, el saber y la ubicación, tiene consecuencias importantes. Resulta útil desentrañar la producción inestable de espacio y tiempo precisamente como parte de la práctica disciplinaria, que estableció y cuestionó los planos dominantes. A su vez, tales medidas ayudan a analizar las rupturas temporales y a esbozar jerarquías espaciales, revelando modalidades antípodas más amplias en el corazón de diferentes tradiciones críticas.

Mis deliberaciones incluyen las obras sobre cálculo temporal y dinámica histórica —que implícitamente insinúan *sitios particulares* y *espacios abstractos*, respectivamente— en los escritos de "maestros"

como Franz Boas, E.E. Evans-Pritchard y Pierre Bourdieu. Se extienden a consideraciones de las ciencias sociales de mediados del siglo XX, ubicadas en la cúspide de la colonia y la nación, junto a escritos aún más antiguos y más recientes sobre historia y antropología provenientes de diversas partes del mundo. Aquí se encuentran suposiciones tácitas sobre el espacio, el tiempo y el progreso que obligan a las ambigüedades y las ambivalencias de la modernidad y sus disciplinas a mirarse en el espejo. Sin embargo, también se encuentran posibilidades de otras figuraciones y expresiones críticas de temas disciplinarios y terrenos culturales, socioespaciales y heterotemporales, pasados y presentes.

Al final torno a asuntos de identidad y modernidad. Tomando como base lecturas bastante particulares de una serie de escritos históricos y antropológicos, las combino críticamente con énfasis sobresalientes de los estudios subalternos, de estudios académicos poscoloniales y teoría social, que también se configuran en formas más nuevas. Específicamente, muestro estas concepciones, incluso contra su propia hipótesis, como portadoras de expresiones características de tiempo y espacio. Así, abordo las identidades en tanto se refieren a procesos temporales-espaciales de amplio alcance de formaciones de sujetos, que a la vez sugieren personalidades particulares y agrupamientos colectivos. Aquí, las identidades comprenden un medio crucial a través del cual los procesos se perciben, se experimentan y se articulan. De hecho, definidas en relaciones culturales-temporales y socioespaciales de producción y reproducción, de apropiación y aprobación y de poder y diferencia, las identidades culturales (y sus mutaciones) aparecen como elementos esenciales en la constitución cotidiana (y en las transformaciones rutinarias) de los mundos sociales. Siguiendo estas proposiciones, las antropologías históricas, las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos —cuando se descifran en el sentido de sus reivindicaciones y afirmaciones y también contra ellas— tienen un amplio apoyo. Desenredan identidades culturales/históricas, arraigadas en el espacio/tiempo, como elementos constitutivos de colonia e imperio, de historia y comunidad y de nación y modernidad a través de los continentes. Tales interpretacio-

nes críticas y procesales, teóricas y empíricas, no sólo militan contra la atribución de una particularidad ineludible y *a priori* de la identidad, sino que descubren activamente las segregaciones espaciales y las jerarquías temporales que atienden a los rasgos de la modernidad. Es también en esos sentidos que el epílogo vuelve a cómo se han discutido las cuestiones de la modernidad en el Sur, considerando que el prólogo exploró cómo éstos se habían configurado en Latinoamérica.

Después de todo, el tiempo y el espacio dependen el uno del otro.

1. PRÓLOGO: LA MODERNIDAD HOY DÍA

Durante los últimos años, he estado leyendo y escribiendo sobre un conjunto de cuestiones conectadas. En particular, estos temas tienen que ver con los encantamientos y las oposiciones de la modernidad, no como aberraciones ideológicas o simples errores, sino como críticamente constitutivos de mundos sociales. Al mismo tiempo, dichas interrogantes incluían la relación existente entre historia y antropología en la medida en que se vuelcan hacia términos y texturas de temporalidad y tiempo. Mis intereses, además, se extendieron desde la necesidad de repensar críticamente las disciplinas al poner atención a sus ambigüedades, contradicciones y reconfiguraciones, hasta la importancia de rastrear los desarrollos recientes de la antropología histórica, lo que incluye la influencia en estos ámbitos de los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales. En este volumen reúno parte de este trabajo como una serie de discusiones interrelacionadas o bien como un ensayo más amplio distribuido en seis secciones distintas y que, sin embargo, se superponen.

Modernidad e historia: cuestiones críticas culmina un cuarteto de libros que he publicado en español sobre antropología histórica. Las obras previas (*Sujetos subalternos*, *Genealogías del presente*, *Historias esparcidas*) combinaban —aunque de distintos modos— historia y etnografía, materiales de archivo y trabajo de campo, y narrativa y teoría. El presente libro sólo parcialmente retoma aspectos de mi propia investigación histórica y antropológica. Por el contrario, está compuesto de consideraciones críticas sobre modernidad, historia, antropología e identidad. Al mismo tiempo, sería apresurado afirmar que *Modernidad e historia* no está vinculado con sus antecesores. Hace muchos años, Michel de Certeau habló acerca de

la lectura y la escritura —y, por supuesto, de la investigación y la reflexión— como ambientes que se entretejían de manera inextricable. En un espíritu similar, este libro se conforma de lo que se podrían llamar narrativas teóricas —es decir, que leen la literatura académica y las obras secundarias de manera etnográfica y archivística—, las cuales toman la forma de relatos de una descripción en particular.

Resulta apropiado, me parece, que en este prólogo considere cómo se han analizado los términos de la modernidad en Latinoamérica, el mundo donde laboro y resido. Se trata más de un pequeño esbozo que de un recuento pormenorizado. Mi propósito es indicar los lineamientos académicos entre los cuales circulan mis propios planteamientos y afirmaciones. Más un paso existencial que uno analítico, esta medida también anuncia mi involucramiento implícito más fuerte con los mundos latinoamericanos en los capítulos subsiguientes.

Los indicios de la modernidad han obsesionado a Latinoamérica desde hace mucho tiempo, reflejando por lo general los fantasmas de una Europa cosificada, pero tangible. La región misma ha sido imaginada, de maneras un tanto inquietantes pero también fáciles, como parte del mundo occidental, si bien con carencias específicas y dentro de límites particulares. Todo esto proviene de los delineamientos imperantes y de las "metageografías" dominantes,[1] los cuales han dividido el mundo en Occidente y Oriente, Este y Oeste, apuntalados por los discursos del orientalismo y el occidentalismo,[2] formidablemente presentes en las expresiones cotidianas y estéticas.[3]

Ahora bien, en Latinoamérica, al igual que en la mayoría del mundo no occidental, los proyectos dominantes se han apoyado en

[1] Martin Lewis y Karen Wigen, *The Myth of the Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

[2] Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978; Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Towards non-imperial geographical categories", *Cultural Anthropology*, 11, 1, 1996: 51-87.

[3] Véase, por ejemplo, Octavio Paz, *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995.

la estipulación moderna que decreta que la modernidad ya ha sucedido en alguna otra parte.[4] Si esto ha producido en los sujetos modernos latinoamericanos la angustia de no lucir originales, ello también los ha conducido a una gran variedad de búsquedas en pos de una categoría inequívocamente nacional de lo moderno, del modernismo y de la modernidad, que se coloque entre el Oeste y el Resto. (No es de sorprender que los discursos y las representaciones "indigenistas" y "primitivistas" a menudo hayan desempeñado un papel crucial al respecto.) A principios y mediados del México del siglo XX, por ejemplo, sólo nos basta pensar en la obra y vida no sólo de Diego Rivera y Frida Kahlo, sino también de los Contemporáneos como Jorge Cuesta y Salvador Novo (y, un poco más tarde, del grupo Hiperión). El asunto es que las discusiones en torno del modernismo —en sus avatares republicanos y autoritarios, políticos y estéticos, y gubernamentales y cotidianos— han proporcionado algunas de las interpretaciones más sostenidas de las narrativas de la modernidad en Latinoamérica.[5] Esta tendencia sigue vigente en la actualidad.[6] Es contra este contexto, pues, que necesitamos considerar tres grandes conjuntos de discusiones recientes sobre la modernidad en Latinoamérica, las cuales de diversos modos han colocado un signo de interrogación a las polarizaciones simplistas entre los modernismos pro-

[4] Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations*, 11, verano de 1990: 5-18.

[5] Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984; Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991; Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989; Jean Franco, *Plotting Women*, Nueva York, Columbia University Press, 1989; Jean Franco, *Critical Passions: Selected Essays*, Durham, Duke University Press, 1999.

[6] Por ejemplo, véase Tracy Hedrick, *Mestizo Modernism: Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003; Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; Roberto González Echevarría, *Mito y archivo: Una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

líficos y la modernización regional deficiente, tal como lo expresan varios importantes autores.[7]

En primer lugar, considerando la relación entre imperio y modernidad, en Latinoamérica por lo general se ha entendido que las cuestiones del colonialismo ocupan un sitio difuso y lejano en el tiempo. Contra estas tendencias imperantes, existe en Latinoamérica un importante cuerpo de pensamiento crítico hoy día que se concentra en los esquemas subterráneos y las visiones recargadas de lo moderno y lo colonial.[8] Este corpus reúne, así, otras conversaciones clave.[9] En otras palabras, estos escritos consideran críticamente el lugar y la presencia de las estipulaciones coloniales del conocimiento/poder dentro de las disposiciones modernas del poder/conocimiento. En consecuencia, tales virajes también han colocado un espejo frente a la modernidad y la han hecho aparecer como un proyecto profundamente ideológico y como un aparato principal de dominación —en el pasado y en el presente, en el aquí del ahora y el allá del futuro— con la promesa de redención mesiánica como la única posibilidad para la posteridad.

En segundo lugar, en años recientes, la noción de lo mágico y lo moderno ha encontrado interesantes articulaciones, especialmente en

[7] Octavio Paz, *El ogro filantrópico: Historia y política, 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979; José Ignacio Cabrujas, "El Estado del disimulo", en *Heterodoxia y Estado: 5 respuestas*, Caracas, COPRA, 1987, pp. 7-35.

[8] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; Enrique Dussel, "Sistema mundo y 'transmodernidad'", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004, pp. 201-226; Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 201-246; Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Walter D. Mignolo, *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

[9] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

la antropología crítica y los estudios culturales, incluyendo estudios sobre Latinoamérica. Aquí, tal como se verá en el siguiente capítulo, han tenido una influencia importante las ideas de Marx sobre el fetichismo de las mercancías y el capital y la magia de los mercados y el dinero. En el pasado, el esfuerzo analítico podía subsumir tales sugerencias de Marx entre sus planteamientos de la cosificación y la enajenación;[10] sin embargo, los escritos más recientes dan cuenta del intercambio entre lo mágico y lo moderno como más críticamente constitutivos de los mundos sociales.[11] De esta manera, el trabajo actual sobre Latinoamérica y el Caribe ofrece nuevos significados a las discusiones sobre la magia/locura del capitalismo y el colonialismo y del fetiche/cosificación del Estado y la nación.[12] Al respecto, algunos ejercicios relacionados se han dirigido hacia la evocación simultánea y la desfiguración del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía moderna, en aras de reencantar la modernidad mediante la representación y la escritura surrealistas y del pensamiento y la teoría extáticos.[13]

En tercer y último lugar, una gran variedad de escritos sobre Latinoamérica (y el Caribe) ha explorado de maneras imaginativas los temas críticos de la modernidad y sus márgenes. Las cuestiones

[10] Por ejemplo, Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

[11] Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Edward LiPuma, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

[12] Michael Taussig, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press. 2004; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Richard Price, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998.

[13] Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

han hallado múltiples expresiones, desde luego, en el ámbito del trabajo académico sobre la región, desde discusiones sobre arquitectura y formas de construcción, hasta aquellas sobre el campesinado y la política popular, el espacio y la territorialidad, la cultura y el consumo, y la representación y lo subalterno.[14]

Al mismo tiempo, me interesa reflexionar sobre el trabajo que explícitamente comprende los términos, las texturas y las transformaciones históricas y contemporáneas de la modernidad. En este terreno, las exploraciones han abarcado desde las importantes consideraciones en torno de las coordenadas hetero-temporales del tiempo-espacio nacional hasta las articulaciones y las mediaciones

[14] Valerie Fraser, *Building the New World: Modern Architecture in Latin America*, Londres, Verso, 2001; Jean-François Lejeune, *Cruelty and Utopia: Cities and Landscapes of Latin America*, Princeton, Princeton Architectural Press, 2005; Florencia E. Mallon, *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailio and the Chilean State, 1906-2001*, Durham, Duke University Press, 2005; Steve Stern, *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*, Durham, Duke University Press, 2006; Steve Stern, *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*, Durham, Duke University Press, 2006; Mark Thurner, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University Press, 1997; Ana María Alonso, "Territorializing the nation and 'integrating the Indian': 'Mestizage' in Mexican official discourses and public culture", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 39-60; Sarah A. Radcliffe, "Imagining the State as a space: Territoriality and the formation of the State in Ecuador", en Hansen y Stepputat (eds.), *States of Imagination*, pp. 123-145; George Yúdice, *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2004; John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999; Ileana Rodríguez (ed.), *A Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001; José Rabasa, *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, Duke University Press, 2000; Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, 1992; Mark Thurner y Andrés Guerrero (eds.), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2003; Gareth Williams, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

mutuas de la modernidad y la nación.[15] Han engarzado temas de piedad, intimidad, encarnación e imagen bajo regímenes entrelazados de la modernidad y la religión;[16] la modernidad en sus formaciones barrocas y sus configuraciones vernáculas;[17] y, crucialmente, las contradicciones y contenciones sutiles y amplias de la modernidad.[18]

Tomados en conjunto, aquí se encontrarán trabajos que se enfocan en diferentes articulaciones de la modernidad como determinadas históricamente o expresadas culturalmente, articulaciones que cuestionan *a priori* las proyecciones y el formalismo sociológico que apuntalan la categoría-entidad.[19] Sin duda, en Latinoamérica como

[15] Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989; Claudio Lomnitz-Adler, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1993; Claudio Lomnitz-Adler, *Modernidad indiana: Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999; Mauricio Tenorio-Trillo, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998; María Josefina Saldaña-Portillo, *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Durham, Duke University Press, 2003; Mark Overmyer-Velázquez, *Visions of the Emerald City: Modernity, Tradition, and the Formation of Porfirian Oaxaca, Mexico*, Durham, Duke University Press, 2006.

[16] Rebecca J. Lester, *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley, University of California Press, 2005; Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002; Serge Gruzinski, *Images at War: Mexico from Columbus to* Blade Runner *(1492-2019)*, Durham, Duke University Press, 2001.

[17] Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, UAM, 1998; Joanne Rappaport, *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press, 2005; Stephan Palmié, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham, Duke University Press, 2002.

[18] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004; Peter Redfield, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000; David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005.

[19] Para trabajos en otros contextos, véase Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press,

en otras partes, los desarrollos y las elaboraciones de la modernidad se discuten cada vez más hoy día en tanto procesos contradictorios y divididos de la cultura y el poder, como historias de significado y dominio accidentadas e impugnadas. Es a estas temáticas a las que ahora me dirijo.

1998; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 2004; Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi y Londres, Routledge, 2009.

2. CUESTIONES DE MODERNIDAD

La idea de la modernidad se basa en la ruptura. Trae a la vista una narrativa monumental: la violación de acuerdos mágicos, la superación de supersticiones medievales y el quebranto de tradiciones jerárquicas. El advenimiento de la modernidad, entonces, insinúa el desencantamiento del mundo: el control progresivo de la naturaleza mediante procedimientos científicos de la tecnología y la inexorable desmitificación de los encantamientos por medio de poderosas técnicas de la razón. Sin lugar a dudas, resulta posible argüir —junto con Martin Heidegger, por ejemplo— que la dispensa privilegiada de la razón legislativa dentro de los regímenes de la modernidad agrupa a la naturaleza y la humanidad como atributos conjuntos de un mundo desencantado.

Sin embargo, los procesos de la modernidad crean sus propios encantamientos. Aquí se habrán de hallar encantamientos que se extienden desde los orígenes y los fines de la modernidad inmaculadamente imaginados, hasta la densa magia del dinero y los mercados; y desde las novedosas mitologías de la nación y el imperio hasta las oposiciones jerárquicas entre el mito y la historia, la emoción y la razón, el ritual y la irracionalidad, el Este y el Oeste, y la tradición y la modernidad. Sumamente espectral, pero concretamente palpable, dando forma a representaciones tangibles e inspirando prácticas contundentes, el uno unido al otro, tales incentivos asedian los mundos del hacer y el deshacer de la modernidad. Los encantamientos de la modernidad dan forma al pasado y al presente al ordenar y orquestar estos ámbitos. Es por medio de la perspectiva "oblicua" de los encantamientos de la modernidad —más que el motivo dominante de su desencantamiento— como este capítulo habrá de aproximarse de

nuevo a los términos constitutivos de la modernidad, así como a sus límites formativos y sus posibilidades particulares.

En efecto, al reconocer precisamente las dimensiones mundanas (u ontológicas) de los encantamientos (y los desencantamientos) de la modernidad, no comienzo este relato con una consideración de las diferentes teorías acerca de la modernidad. Antes bien, primero proporciono un provocador esbozo de los desencantamientos modernos y sus encantamientos, planteando cuestiones críticas en torno de estas categorías y entidades. (De hecho, vale la pena recalcar que aquí mis provocaciones deliberadas hacen constar que no sólo en el presente, sino de aquí a diez años —y después de eso, bueno ¿quién lo sabe?— la desestabilización exacta de términos establecidos nos puede ayudar a repensar la modernidad, ya sea como una entidad y una categoría o como idea e historia.) Sólo tras realizar esta tarea regresaré a la manera en que mi enfoque abarca discusiones más recientes y críticas acerca de la modernidad, así como temáticas más amplias de la intrincada interacción entre historia y modernidad. Pero hay más en este cuadro. A cada paso, este libro no pretende tener la última palabra, sino comenzar nuevas conversaciones —y continuar diálogos previos— que se vuelquen sobre nuestras presuposiciones y proposiciones acerca de los mundos modernos y sus otros, lo desencantado y lo encantado, lo moderno y lo tradicional, el Oeste y el Resto... cada cópula y cada elemento supone siempre sus horizontes y sus bases, sus posibilidades y sus límites.

ANTINOMIAS DURADERAS

Hay algo de inquietante y perturbador, tan certeramente cercano, acerca de los encantamientos de la modernidad, ora involucrándose, ora escapando de las interpretaciones académicas. Considérese por ejemplo la manera en que el término "medieval" conlleva una enorme importancia para las delineaciones de la modernidad, un punto que he analizado en otra parte con relación a los imperativos de la política contemporánea. El asunto aquí es que los espectros de lo medieval como lineamientos oscuros de prácticas, creencias, culturas,

fes e historias constituyen una presencia previa *así como* un terror en curso en los espejos de la modernidad. Estos espectros revolotean en el presente de modos ominosos.

¿Por qué es así? Comencé por percatarme de que, en tanto idea, ideal e ideología, la modernidad y lo moderno aparecen como si estuvieran basados en rupturas fundamentales: la superación de la tradición, el rompimiento con lo medieval.[1] De vez en vez, en esta visión del pasado, el presente y la posteridad, un Occidente exclusivo, imaginario y abotagado se ha metamorfoseado dentro de la historia, la modernidad y el destino... para cada sociedad, cualquier cultura y todo pueblo.[2] Incluso más ampliamente, y trazados con asiduidad

[1] Esto no pretende negar los complejos pasados del término "moderno", cuya "historia conceptual" en Europa occidental, por ejemplo, ha sido rastreada por interesantes vías por Hans Ulrich Gumbrecht, una historia que pone en claro las articulaciones de lo "moderno" con lo "antiguo", lo "clásico" y lo "romántico". Más bien, se trata de sostener con más profundidad la interpretación de Gumbrecht, en la que el concepto de "moderno" cede ante la categoría de "modernidad", mientras que se reconoce que un recuento puramente "interno" de un concepto puede eludir sus múltiples jerarquías, interpretadas en distintos registros. Hans Ulrich Gumbrecht, "A history of the concept 'modern'", en Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, Glen Burns, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992.

[2] Esta penetrante proyección "metageográfica" aparece elaborada de diferentes formas, desde la obviamente agresiva hasta la aparentemente benigna, incrustadas todas, desde luego, en la teoría de la "modernización", pero también largamente alojadas en los intersticios del pensamiento social y político de Occidente. El modo en que esto se reúne resulta evidente en la siguiente afirmación de Gumbrecht: "Al menos desde nuestra perspectiva, la modernización en los países subdesarrollados está [...] teniendo lugar en algún punto entre la descolonización y nuestro presente". Las suposiciones "escénicas" no están tan alejadas de omisiones más amplias en descripciones autorizadas —por ejemplo, de Anthony Giddens y Jürgen Habermas— que consideran la modernidad como un fenómeno europeo autoengendrado. Como analizaré más adelante, esta proyección también encuentra articulaciones contradictorias dentro de las distintas expresiones de la "tradición" que cuestionan la "modernidad" al revertir la carga moral de sus jerarquías y oposiciones constitutivas. Considerar los encantamientos de la modernidad supone reflexionar mediante dichas oposiciones, jerarquías y omisiones. *Ibid.*, p. 108; Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990, y Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.

contra el horizonte de una modernidad singular, diferentes significados, prácticas e instituciones aparecen como primitivos o progresivos, perdidos o redimibles, como salvajes o civilizados, bárbaros o exóticos, como siempre atrasados o casi más allá, como medievales o modernos. Estos pueblos han perdido el autobús de la historia universal o bien penden precariamente de uno de sus lados asimétricos. Paciente o impacientemente, todavía esperan por el siguiente vehículo que surque el sendero hacia la modernidad. Cómodos o no, ahora toman asiento en este transporte del tiempo. Su distancia de lo moderno denota una virtud redentora; su eterno quedarse atrás en ese camino refleja un fracaso abyecto.[3] Mucho más que meros errores ideológicos, a la espera de un inexorable exorcismo vía el conocimiento superior, estos rasgos circulan como estructuras de sentimiento, establecidos como entidades categóricas, insinuando las medidas y los medios de lo moderno... es decir, que son encantamientos duraderos de la modernidad.

¿De dónde surgen estas oposiciones jerárquicas y sus inmensos encantamientos? Desde hace bastante tiempo, formidables antinomias entre las comunidades estáticas y tradicionales y las sociedades dinámicas y modernas han desempeñado un importante papel en las distintas interpretaciones de la historia y la cultura.[4] En primera instancia, la dualidad puede parecer poco más que un tablón ideológico

[3] Así como los encantamientos previos pueden parecer un antídoto contra la modernidad desencantada, también la lógica de la "exclusión" y los términos de la "inclusión" se enlazan dentro de las jerarquías de la modernidad. Teniendo esto en mente, algunas obras que inicialmente influyeron en mis propios planteamientos en este libro incluyen: Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000, y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992. Véase también Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

[4] Esta sección gira en torno, pero también desarrolla aún más, los argumentos ofrecidos en Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

de la teoría de la modernización, que contrapone la tradición (sobre todo la no occidental) a la modernidad (en especial la occidental). Mas esta antinomia tiene implicaciones más amplias y apuntalamientos más profundos.[5] No sólo es que esta dualidad haya animado y articulado otras oposiciones duraderas, tales como el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, la comunidad y el Estado, la magia y lo moderno, la emoción y la razón; sucede que también como legado perdurable del concepto evolutivo y desarrollista de la historia universal y natural y como representación exagerada de una modernidad occidental y exclusiva, tales antinomias han encontrado diversas expresiones entre los distintos sujetos que ellas han denominado, descrito y objetivado desde al menos el siglo XVIII.[6] Las representaciones emanadas de la Ilustración europea han desempeñado un papel fundamental en esto.

Sería apresurado y erróneo ver la Ilustración europea de los siglos XVII y XVIII de manera unívoca. Desde corrientes contendientes de racionalismo en Francia y de empirismo en Gran Bretaña, hasta diferentes concepciones de la historia universal y natural, resulta más útil hablar, en plural, de *ilustraciones*.[7] Aquí habremos de encontrar, asimismo, retos a los procedimientos racionalistas mediante variedades de las *contrailustraciones*, que dieron forma a la Ilustración.[8] A pesar

[5] Para un análisis más amplio de los delineamientos de lo tradicional y de lo moderno, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham y Londres, Duke University Press, 2004.

[6] Esto no pretende negar los desarrollos previos de la modernidad del Renacimiento y el Nuevo Mundo, asuntos examinados, por ejemplo, en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

[7] Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001; J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion: Volume Two, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, y Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998. Véase también Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[8] Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24, y Darrin M. McMahon, *Enemies of the*

de estos procedimientos plurales, por lo general se ha aceptado que el periodo de la Ilustración estuvo acompañado de ideas y procesos de la secularización del tiempo judeocristiano.[9] De hecho, esta secularización del tiempo judeocristiano durante la Ilustración constituyó una idea emergente y trascendental, pero también un proceso circunscrito y limitado.[10]

Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

[9] Véase, por ejemplo, Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983, en especial las pp. 26-27, 146-147.

[10] Analizo estos temas con más detalle en Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", aunque, incluso en términos solamente del pensamiento ilustrado del siglo XVIII, considérense también las ideas de Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932. Ahora bien, muchos temas requieren comentarse y aclararse, en particular los derivados de las sugerencias de uno de los dictaminadores de este volumen, críticas que no necesariamente habré de repetir aquí. En primer lugar, estoy consciente de las amplias y profundas distinciones entre judaísmo y cristianismo en tanto religiones y culturas, así como de sus diferentes cronologías y calendarios. Al mismo tiempo, mi referencia apunta a los procesos de la secularización emergente y vacilante —en el mundo noratlántico a partir del siglo XVII— de visiones escatológicas y salvadoras heterogéneas, pero que se traslapan, tanto de procedencia cristiana como judía, en especial sus vínculos con el pensamiento progresista y desarrollista en la filosofía y la historia. No estoy interesado específicamente en las cronologías dispares de los diferentes calendarios de estas tradiciones, en virtud de que ello sería inherente a patrones de cambio, reorganización y reforma calendárica comunes, originados a partir del pensamiento filosófico, el discurso histórico y la práctica estatal. En segundo lugar, aunque son importantes las cuestiones de cómo las tradiciones judeocristiana y la musulmana —ambas religiones semíticas— surgen de Asia occidental y siguen diferentes trayectorias, dichas cuestiones de dialéctica histórica de largo plazo rebasan el alcance de este ensayo. Por un lado, confieso abiertamente mi falta de pericia en hebreo, árabe y aun otras tradiciones textuales como para incluso comenzar a tratar estos asuntos, y no quisiera sustituir con especulación la investigación. Por otro lado, los anacronismos y las ambigüedades que han acompañado las distinciones entre el Occidente y el Resto, basadas en claras jerarquías de la otredad, pueden ser rastreadas útilmente en términos de las elaboraciones polémicas de la antropología y la historia como conocimiento(s) moderno(s). En tercer y último lugar, es fundamental percatarse de que los mundos sociales están compuestos de elementos

En este contexto, esquemas de desarrollo distintos pero superpuestos garantizaron grandes diseños de la historia humana, desde los argumentos racionalistas de Voltaire y Kant hasta los principios historicistas de Giambattista Vico y Johann Gottfried von Herder. Hubo un profundo debate entre estas propuestas; no obstante, cada una, a su modo, planteó sugerencias para el desarrollo de la historia universal.[11] Estas corrientes contrarias e interpretaciones convergentes estaban comprometidas por el hecho, muchas veces pasado por alto, de que la Ilustración era tanto histórica como filosófica, tanto acerca de la reescritura de la historia como sobre el repensar la filosofía. Las consecuencias fueron limitadas pero significativas. Por un lado, a lo largo del siglo XIX, pero también después, el tiempo y la temporalidad judeocristiana y mesiánica no perdieron su influencia en los mundos occidentales.[12] Por el otro, hacia la segunda mitad del siglo XIX, al menos en el Occidente protestante, el tiempo secularizado podía obtener un aura naturalizada, y un pensamiento de desarrollo se destiló (de maneras inciertas, pero poderosas) bajo la forma del progreso histórico.[13]

De ahí siguió que el tiempo se haya delineado cada vez más de modos jerárquicos para determinar pueblos y culturas en el movi-

opuestos, pero no es menos relevante dar cuenta de que dichas oposiciones se pueden desentrañar y transformar de diversas formas mediante prácticas cotidianas. Es decir que mientras las dualidades caracterizan crucialmente los mundos sociales y no sólo permanecen como enemigos ideológico-epistemológicos distantes, tampoco hay que tratar tales antinomias como entidades ontológicas *a priori* e inmutables.

[11] Puesto de otro modo, no sólo los esquemas racionalistas y analíticos, también las contendientes tradiciones historicistas y hermenéuticas articularon de varios modos los términos de la historia universal en desarrollo. D.R. Kelley, *Faces of History*, pp. 211-262.

[12] En relación sólo con Estados Unidos y su modelo puritano de secularización mundial, considérese R. Laurence Moore, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Westminster John Know Press, 2003, y Vincent Crapanzano, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.

[13] No atribuyo una cualidad inexorable a estos desarrollos, ni tampoco niego que dichos procesos hayan tenido pasados contradictorios y críticos. Véase, por ejemplo, J. Fabian, *Time and the Other*, pp. 12-16.

miento de la historia, que estaba sobre todo proyectado como el curso del progreso. A menudo articulada con la oposición *Ur* entre lo primitivo y lo civilizado, no había aquí, sin embargo, un "ser" occidental singular ni un "otro" no occidental exclusivo. Más bien, en este terreno estaba en juego la diversidad de seres occidentales y las jerarquías históricas de la otredad no occidental. En este escenario, muchos pueblos (por ejemplo, africanos, afroamericanos y grupos indígenas en las Américas y el resto del mundo) todavía estaban sumidos en la etapa de la barbarie y el salvajismo, con muy pocas perspectivas de avance. Otras sociedades (por ejemplo, las de India y China) habían alcanzado los escalones ascendentes de la civilización, pero aún carecían de los fundamentos críticos de la razón. No obstante, otros pueblos (sobre todo del occidente o norte de Europa) habían evolucionado hasta los peldaños más altos de la humanidad gracias a las ventajas de la raza y la racionalidad y las propensiones de la historia y la nacionalidad. Sin duda, el pasado y el presente de este último conjunto de pueblos, incluyendo a los selectos europeos ilustrados, fueron tomados y presentados en general como un gran espejo. En este espejo se vislumbraba la historia universal del destino humano, un destino representado como grupos y sociedades que o bien fracasaban o bien ascendían hasta el escenario de la modernidad.

Antes se refirió ya que la noción y la narrativa de la modernidad implicaban un rompimiento con el pasado, con sus historias siempre insinuando rupturas con el ritual y la magia, y brechas entre el encantamiento y la tradición. Siguiendo interpretaciones oficiales, como concepto que marca un hito, se ha considerado que la modernidad encarna un estatus nuevo y diferente de los periodos precedentes. Dos discusiones contemporáneas sumamente importantes que explican los atributos críticos de la modernidad habrán de bastarnos aquí.

El filósofo Jürgen Habermas ha sugerido que, bajo la modernidad, la noción del mundo "nuevo" o lo "moderno" pierde un "significado meramente cronológico" para adoptar, en su lugar, "la relevancia opositora de una preponderante 'nueva' era". De aquí se desprende que el orden normativo de la modernidad tenga que ci-

mentarse fuera de sí misma, más que tomar sus disposiciones de modelos de otras épocas, obviamente anteriores.[14] De igual modo, el historiador Reinhart Koselleck ha sostenido que, a partir del siglo XVIII, los regímenes de historicidad bajo la modernidad han implicado una serie de separaciones semejantes entre el pasado y el presente, la profecía y la predicción, así como entre las imaginaciones escatológicas y las visiones seculares. Es decir que la modernidad, de manera innata, insinúa orientaciones novedosas hacia el pasado, el presente y el futuro.[15] Ahora bien, éstos son argumentos persuasivos que incluyen sus verdades propias, pero también presentan a la modernidad en términos idealizados. Al mismo tiempo, y precisamente por estas razones, las interpretaciones resultan extremadamente representativas. Nada de esto debería sorprendernos, pues las persuasiones y verdades de dichos argumentos y su presentación de la modernidad en términos idealizados están inextricablemente entrelazadas unas con otras. Ciertamente vemos que aquí están en juego ni más ni menos que los duraderos encantamientos de la modernidad.

En primer lugar, hace mucho tiempo que las explicaciones influyentes y trilladas de la modernidad se han basado en ubicar sus términos constitutivos como absolutamente inherentes a Europa. Esto es, que se ha entendido la modernidad como un conjunto de fenómenos generados sólo dentro del Occidente. Producida dentro de un Occidente imaginario pero palpable, sólo tiempo después se exportó de diversas maneras la modernidad hacia otras partes de la humanidad. Ahora bien, justamente esta medida sirve para anular la dinámica del colonizador y el colonizado, la raza y la razón, la Ilustración y el imperio, la cual ha sido constitutiva de los términos y las texturas de la modernidad como historia.[16]

[14] J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 5.

[15] Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, MIT Press, 1985, en especial las pp. 3-20.

[16] Hay que considerar que, de alguna forma, este problema aún caracteriza la reciente, sensible, sugerente y notable develación de términos, ámbitos y trayectorias de la modernidad realizada por Charles Taylor. Véase Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.

En segundo lugar, a menudo las aproximaciones hacia la modernidad han supuesto tamizar los procesos históricos que han asistido a su surgimiento y desarrollo a través de filtros resueltamente generales. Desde la historia hasta la sociología y la filosofía, se asume que los diseños modulares de la modernidad existen *a priori,* lo cual proporciona los medios para aproximarse, analizar y comprender las causas, características y consecuencias —así como los términos, ámbitos y trayectorias— de estos fenómenos.[17] Esto ha servido para subordinar las manifestaciones cotidianas y los márgenes críticos de la modernidad, lo que a su vez subestima sus discusiones y contradicciones, tanto en los mundos occidentales como en los no occidentales.

En tercer y último lugar, las representaciones y las definiciones de la modernidad —y sus procesos concomitantes como la secularización y conceptos afines como la libertad— han implicado una interacción incesante entre sus atributos ideales y sus manifestaciones reales. Esto significa no sólo que lo real se haya tomado como ideal, sino que incluso cuando se reconoce un hueco entre ambos, se considera que lo real tiende hacia lo ideal, de modo que se refuerzan recíprocamente. Aquí entran en juego mucho más que meros errores de interpretación, puesto que son precisamente los añadidos de las

[17] En lugar de proporcionar ejemplos de los escritos aparentemente interminables que encarnan dichos procedimientos de manera directa, permítanme tomar un solo ejemplo importante. En su influyente texto sobre la escritura de la historia, Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob adoptan un tono secamente irónico y ligeramente burlón hacia lo que ellas denominan "un modelo heroico de la ciencia" de la Ilustración, uno que en su opinión delinea y estructura el conocimiento moderno, en particular la historia. Sin embargo, las autoras no sólo investigan insuficientemente la pluralidad de las tradiciones de la Ilustración, sino que la mayor parte de su propia interpretación de esquemas de conocimiento se apoya en el modelo heroico que ellas ridiculizan en vano. Aquí hallamos justamente los encantamientos de la modernidad que se analizan en este volumen. Joyce Appleby, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995. Estas dificultades van desde la historia hasta la filosofía, y yo examino el sitio de las suposiciones modulares de la modernidad en tanto apuntalan la importante y crítica obra de Habermas en Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

articulaciones reales y las proyecciones idealizadas de la modernidad lo que define sus dimensiones mundanas. De distintos modos, habré de regresar sobre estos puntos.[18] Lo que ahora quiero resaltar es el hecho de que, tomados en conjunto, estos procedimientos manifiestan notables registros de trazos jerárquicos del tiempo y el espacio. Tanto de manera consciente como inadvertida, dichos registros suponen dos medidas simultáneas: al representar el Occidente como la modernidad, exhiben la modernidad "*como* el Occidente".[19]

La idea de la modernidad como un distanciamiento del pasado se basa en el hecho de imaginar rupturas dentro de la historia occidental. Pero esta idea no puede evitar indicar la importancia de las separaciones del Oeste con mundos no occidentales, sean éstas explícitas o implícitas. Por un lado, la cesura definida por la modernidad como un nuevo comienzo se desplaza hacia el pasado, "precisamente hasta el inicio de los tiempos modernos" en Europa.[20] Es más allá de este umbral donde se estima que el presente renueva su vitalidad y novedad bajo la modernidad. Por otro lado, exactamente cuando se privilegia lo moderno como el periodo más reciente, la novedad y la vitalidad de la modernidad hace frente a los espectros de lo "medieval", lo "supersticioso", lo "profético" y lo "espiritual" que allí deambulan. Estos espíritus constituyen una presencia previa y un proceso en curso. Cada tentativa por atraerlos al presente supone caracterizarlos como atributos del pasado. Me refiero a la manera como en las representaciones imperantes los talibanes y Al Qaeda son al mismo tiempo

[18] Por ejemplo, más adelante analizaré el activo intercambio entre el "debería" y el "es", entre lo "ideal" y lo "real", sobre todo en relación con las propuestas de la secularización del mundo. El asunto es que, en vez de considerar a uno u otro como una mera figura de paja, es importante rastrear la manera en que el entrelazamiento de estas propuestas ha apoyado no sólo las interpretaciones académicas y cotidianas, sino también los mundos sociales que tratan de explicar.

[19] Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en T. Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 15; cursivas en el original.

[20] J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 5. De manera significativa, Habermas resume aquí varios escritos históricos y filosóficos de suma importancia.

"coetáneos" y "medievales", así como al modo como en las interpretaciones más penetrantes la importancia actual de la "espiritualidad hindú" y la "tradición india" resulta a un tiempo contemporánea y anacrónica.

Sugiero, pues, que los significados, las interpretaciones y las acciones que caen fuera de los horizontes de la modernidad guiados por el desencantamiento tienen que ser trazados como a la zaga de este novedoso escenario. Los delineamientos espaciales y las medidas temporales del Oeste y de lo que no es occidental se apoyan en la trayectoria del tiempo, un eje que pretende ser normativamente neutral pero que es, de hecho, profundamente jerárquico. Esto quiere decir que la noción precisa de la modernidad como una ruptura con el pasado divide los mundos sociales e históricos en lo tradicional y lo moderno, además de seguir denominando y animando otras oposiciones, como las que se dan entre el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, la magia y la modernidad.

¿Por qué las antinomias de la modernidad han desempeñado un papel tan importante en el delineamiento y la configuración de los mundos sociales? Estas oposiciones surgieron incrustadas en los formidables proyectos del poder y el conocimiento, volcándose hacia la Ilustración, el imperio y la nación, así como dentro de los retos que tales proyectos enfrentan. Éstos han estado motivados como diversos proyectos "no sólo para mirar y registrar, sino para registrar y reconfigurar" el mundo, como nos dice Talal Asad.[21] No es de sorprender, pues, que las oposiciones mismas asumieran una autoridad analítica y persuasiva *y* que adquirieran atributos mundanos convincentes, articulados de distintos modos junto con representaciones de la modernidad y su trayectoria como un proyecto de progreso que se desarrolla a sí mismo y como una evidente encarnación de la historia.

Pese a su cuestionamiento crítico, estas oposiciones aún cautivan y seducen. Llevando una vida fascinante dentro y fuera de la academia, radican en discernimientos conservadores, imaginarios liberales,

[21] Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 269.

visiones radicales y alternativas primitivistas de la Nueva Era. Por un lado, las oposiciones aquí analizadas no sólo yacen en el corazón de la espesa institucionalización del Occidente como historia y modernidad —y como sutiles fabricaciones de la raza y la razón dentro de las misiones civilizadoras y las culturas coloniales—, sino en el centro de los proyectos amplificados de modernización del Tercer Mundo y el desarrollo gubernamental. Siempre enredadas en las complicidades entre las representaciones de la historia y los artificios del progreso, tales oposiciones dan forma y suturan las agendas militantes del nacionalismo militarista, desde la musculosa salvaguarda de la paz de George Bush y sus compinches, hasta las celebraciones de las bombas hindú e islámica en India y Pakistán. Por otra parte, estas antinomias han resultado cruciales para las fabricaciones de la tradición y la comunidad realizadas por los pueblos colonizados y los subalternos contemporáneos, definiendo así los nacionalismos anticolonialistas y los esfuerzos contrahegemónicos. Así como las antinomias de procedencia académica suelen estar enredadas en los binarios de los mundos cotidianos, del mismo modo las críticas en boga de los imaginarios eurocéntricos, las representaciones occidentales y la modernidad singular, a menudo reestructuran dichas dualidades, produciendo entonces lecturas diferentes de la tradición y la comunidad y diversas cosificaciones del imperio y la modernidad.[22]

[22] Se requiere una aclaración cautelosa en este punto. Mientras que resulta relevante registrar el lugar de las oposiciones duraderas de la modernidad durante la modelación de mundos sociales, es igualmente importante ocuparse de las elaboraciones contendientes de la separación analítica, ideológica y cotidiana entre las culturas encantadas o tradicionales y las sociedades desencantadas o modernas. Las discusiones están presentes en el seno del pensamiento postIlustración y la academia no occidental, cada uno incluyendo críticas del Occidente en el pasado y en el presente. Ciertamente, las elaboraciones actuales de las oposiciones jerárquicas de la modernidad las han dotado de un valor contradictorio y una preeminencia contraria. Aquí habremos de encontrar ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y de autoridad. Todo ello está registrado por el *particular* desentrañamiento de tradiciones divergentes de interpretación y explicación que se halla en el centro de la modernidad en tanto ideología e historia. Me refiero aquí a las tendencias opuestas que se han descrito como racionalismo e historicismo, lo analítico y

SUJETOS DE LA MODERNIDAD

Percibo la incomodidad de los lectores. Parecen preguntar, incluso si todo esto es cierto, ¿qué es exactamente la modernidad? Permítaseme comenzar con la proposición de que se necesita entender la modernidad como algo que recurre a distintos procesos históricos durante los últimos cinco siglos. Allí encontraremos procesos que implican, por ejemplo, el comercio y el consumo, la razón y la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el ciudadano-sujeto, las esferas públicas y los espacios privados, y la(s) religión(es) secularizada(s) y los conocimientos desencantados. Al mismo tiempo, también se inscriben aquí procesos que involucran los imperios y las colonias, la raza y el genocidio, las fes renacientes y las tradiciones cosificadas, los regímenes disciplinarios y los sujetos subalternos, así como la magia del Estado y los encantamientos de lo moderno.

Esto quiere decir que durante los últimos cinco siglos los procedimientos de la modernidad como historia han sido todo menos perfectos, homogéneos o sencillos, contrariamente a quienes opinan a favor de una trayectoria única de este fenómeno. Estos procedimientos encontraron distintas expresiones en diferentes partes del mundo, de modo que la modernidad siempre ha sido representada en plural: *modernidades*. Al mismo tiempo, ya sea caracterizados como la modernidad o las modernidades, dichos procedimientos han hecho referencia a procesos de significado y poder sin duda contradictorios, divididos y cuestionados. En realidad, es dentro de esta pluralidad y heterogeneidad, que la diferencia y la contradicción, las oposiciones

lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico. Resulta crucial rastrear la frecuente combinación en la práctica intelectual de estas tendencias, a fin de encontrar las contradicciones y las discusiones y las ambivalencias y los excesos de los conocimientos modernos. Entre todo esto, tales medidas nos permiten prevenirnos en contra de lo que el antropólogo histórico haitiano Michel Rolph-Trouillo: ha descrito como nuestra arrogancia contemporánea para exagerar la singularidad de nuestros tiempos y de nuestro conocimiento. En el siguiente capítulo analizo la intercalación del racionalismo y el historicismo, de lo analítico y lo hermenéutico, de lo progresista y lo romántico.

constitutivas de la modernidad, las jerarquías formativas y las diferenciaciones seductoras —por ejemplo, entre lo tradicional y lo moderno y las otras antinomias jerárquicas que implican— se escenifican y se elaboran. No resulta sorprendente que aquí también hayamos de encontrar los duraderos encantamientos de la modernidad. (Éstos activan en particular, como he advertido, la imagen inmaculada de los orígenes y los fines de la modernidad, así como sus convincentes oposiciones, las formidables mitologías del imperio y la magia de la nación, y también los discretos encantos del dinero y los mercados.) Puesto de otro modo, como historia, los términos de la modernidad están articulados con empeño, pero también están divididos, incluso dislocados entre sí.[23]

Estos procesos no constituyen procedimientos carentes de sujetos. Por el contrario, surgen expresados por sujetos de la modernidad, sujetos que han engarzado y elaborado las estipulaciones de la modernidad como historia. Aquí resulta muy poco adecuado combinar *el sujeto de la modernidad* con *el sujeto moderno*. ¿Qué quiero decir con esto? Las discusiones importantes y las concepciones comunes de la modernidad con frecuencia han comenzado por concebir el fenómeno en la imagen del sujeto moderno europeo y euroamericano, por lo general de género masculino. En contraposición, al hablar de sujetos de la modernidad, me refiero a los actores históricos que han participado activamente en los procesos de la modernidad, tanto en el sentido de *sujetos a* estos procedimientos como de *sujetos que configuran* dichos procesos.

En los últimos siglos, los sujetos de la modernidad han incluido, por ejemplo, a comunidades indígenas en las Américas bajo el dominio colonial y nacional, a pueblos de ascendencia africana no sólo en aquel continente, sino en diferentes diásporas en el mundo y, desde luego, a subalternos y marginales y a mujeres y hombres de élite, tanto en escenarios no occidentales como en occidentales. En el caso de India, los sujetos de la modernidad no son únicamente las clases

[23] Para un análisis de los temas esbozados en esta sección en relación con materiales históricos y etnográficos, véase Dube, *Stitches on Time*.

medias occidentalizadas y progresistas, sino también campesinos, artesanos y obreros que han articulado de maneras variadas los procesos de la colonia y la poscolonia, un punto al que regresaré más adelante.

¿Quiere todo esto decir que, mediante un principio cronológico no declarado, estoy afirmando que todo individuo que vive en la era moderna cuenta axiomáticamente como moderno? ¿Acaso estoy pasando por alto la modelación del sujeto, moderno o no moderno? En realidad, para nada. Pues de vez en vez los sujetos de la modernidad han demostrado que existen múltiples maneras de ser moderno. Ya han ingresado y excedido las determinaciones del sujeto moderno occidental, sugiriendo la necesidad de repensar los conceptos exclusivos de esta entidad, como imagen y como práctica. Sin embargo, con demasiada frecuencia, los sujetos de la modernidad también han traicionado la escasa atención hacia las sutilezas del sujeto moderno occidental, al mismo tiempo que articulan los términos perdurables de la modernidad.[24] Lejos de sorprender, estos sujetos han inscrito, dentro de sus medidas y significados, las contradicciones, disputas y diferencias formativas de la modernidad.

DISTINCIONES DE LA MODERNIDAD

Permítanme ahora dirigirme a algunas de las diferencias de los sujetos de la modernidad y los sujetos modernos, siempre teniendo en mente los encantamientos de la modernidad. Comenzaré por abordar cuestiones de religión y política bajo los regímenes de la modernidad. La suposición aquí, aguzando la inmaculada imagen de la modernidad, es la siguiente. Desde la Reforma protestante, en el Occidente moderno, la religión experimentó una profunda transformación, convirtiéndose en un asunto a grandes rasgos tolerante y por lo gene-

[24] Cabe recalcar que existen otros sujetos modernos además de los occidentales. Estos distintos sujetos modernos en el Occidente y en el no Occidente también son sujetos de la modernidad. Mas no todos los sujetos de la modernidad son sujetos modernos, claro está.

ral privado, con procesos de secularización que abarcan la "privada" e intacta autonomía de la religión.

Cuando escribo críticamente acerca de esta suposición, no deseo que se me malentienda. Mi sugerencia no es tan tonta como para decir que los procesos de secularización en los últimos siglos han sido sólo una ficción, una mentira. Tampoco estoy proponiendo que exista una discrepancia ineludible entre el ideal del secularismo y su realización en la historia, una inevitable distancia entre la prédica y la práctica, proyectando así la historia de la secularización como una narrativa incompleta, para llegar sin embargo a su resolución inmanente. Antes bien, mi propósito es reflexionar sobre el modo como la fuerza y el alcance de esta presuposición, al igual que el *telos* del progreso, otro monumental encantamiento de la modernidad, constituye la base misma de nuestros mundos, con sus verdades heredadas e interiorizadas yaciendo en el centro de los lugares comunes y las percepciones oficiales de la religión y la política.[25]

Entre las consecuencias, resulta sumamente pertinente la extirpación de los entramados de la religión y la política en el Occidente moderno.[26] Las percepciones de la interacción entre el terreno categórico de la religión y la política en, digamos, el Reino Unido o los Estados Unidos de América —como parte de un Occidente cosificado— suelen apoyarse fácilmente en una brecha ofrecida entre lo ideal y lo real. El primero de éstos, la idea doctrinal, es la norma verdadera y el segundo, la realidad imperfecta, es tan sólo una desviación.[27] Esto minimiza la manera por la cual lo ideal y lo real —en cuanto a

[25] Véase en particular T. Asad, *Genealogies of Religion*. Véase también Russell McCutheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

[26] Véase, por ejemplo, Peter van der Veer y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[27] En contra del principio de lo que tales aseveraciones sugieren en cuanto a las estipulaciones de la secularización en la vida cotidiana, considérense las implicaciones de las exploraciones de Crapanzono sobre la densa presencia del "literalismo" en la religión y el derecho en Estados Unidos hoy día. V. Crapanzono, *Serving the Word.*

la separación entre la religión y la política se refiere— se configuran y reconfiguran mutuamente, cada uno apartado pero entrelazado, mucho más que meras figuras de paja. Ello también quiere decir que los distintos entramados de la religión y la política en el islam o el hinduismo o el budismo, en Afganistán, India o México en tiempos modernos, por lo regular aparecen como figuras de ausencia, de carencia y de fracaso; como imágenes imperfectas en el espejo de un Occidente inmaculado y secular. Dichas proyecciones insinúan una vez más los duraderos encantamientos de la modernidad.

Existen elisiones de peso que están en juego aquí. Consideremos rápidamente la interacción entre las tradiciones autorizadas y las historias monumentales que yacen en el centro de las autoconfiguraciones modernas del Estado y la nación, sobre todo en tiempos recientes. Antes he dado a entender que las representaciones de la modernidad imbuyen categorías y arenas con una prominencia distintiva. Una categoría/arena de este tipo es el concepto-terreno de tradición.[28] Esto ha significado que en el asunto de negociar y representar la modernidad como imagen y como práctica, los sujetos de la modernidad —desde el primer hasta el cuarto mundo— han desenredado tradiciones particulares como constitutivas de sus identidades específicas. Estas estrategias han sido características tanto de comunidades "locales" como de estados-nación, sumamente acrecentadas bajo las condiciones de la modernidad contemporánea.[29] Ciertamente, el peso de las tradiciones auténticas y las identidades autorizadas en este terreno distinto pero traslapado —desde lo "local" a lo "nacional" y hasta lo

[28] Exponer los asuntos de este modo no significa excluir la categoría de "tradición". Antes bien, se trata de enfocar la atención en distintos horizontes para considerar con cuidado las posibilidades de la "tradición" tal como la expresan, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, y Stephen Watson, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

[29] Analizo estos temas —en diálogo con parte de la vasta literatura que ha engendrado— en Dube, *Stitches on Time*, y S. Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en S. Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

"global"— surge atado íntimamente a las oposiciones jerárquicas de la modernidad, figuras del interminable encantamiento.

La interpretación y la institucionalización novedosas de tradiciones remotas de pueblos y territorios han ido de la mano con construcciones y sedimentaciones más recientes de las monumentales historias del Estado y la nación. Esto ha tenido lugar tanto a corto como a largo plazo, desde la modificación de los rostros de la civilización nacional en India, hasta los cambiantes destinos de la nación mestiza en México, hasta los variables porvenires del Estado multicultural en las democracias occidentales. Sin embargo, esto no debería sorprendernos. Así como los imperativos formativos y pedagógicos de la nación se implican mutuamente, del mismo modo la nación se configura al mismo tiempo con sus tradiciones pasadas y sus diferencias presentes, es decir, la historia imaginada e institucionalizada en una enorme escala. Esto quiere decir que los términos y las visiones de la historia monumental yacen en el centro de las narrativas y las prácticas del Estado y la nación modernas, si bien asumiendo formas críticamente diferentes.[30]

[30] Aquí sugiero que los atributos importantes de la historia monumental yacen de forma muy diversa en el centro de lo que Hansen y Stepputat han clasificado recientemente como tres lenguajes "prácticos" de gobierno y tres lenguajes "simbólicos" de autoridad que son "particularmente relevantes" para comprender el Estado. (Los primeros consisten en la "afirmación [del Estado] de la soberanía territorial vía la monopolización de la violencia", "la reunión y el control del conocimiento de la población" y "el desarrollo y la administración de la 'economía nacional'". Los últimos suponen "la institucionalización del derecho y el discurso legal como el lenguaje oficial del Estado", "la materialización del Estado en una serie de signos y ritos permanentes" y "la nacionalización del territorio y las instituciones estatales mediante la inscripción de una historia y una comunidad compartida en los paisajes y la comunidad cultural".) A todas luces, la historia monumental articula la institución de la nación como una "comunidad imaginada", como la labor de la diferencia nacionalista anticolonial y como configuraciones diarias del Estado y la nación. Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, "Introduction: States of imagination", en T. Hansen y F. Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 7-9. Véase también Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983, y Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Al presentar este cuadro con amplias y rápidas pinceladas, estoy consciente de los riesgos que implica traer a la existencia los diseños modulares más recientes de la modernidad, mientras que dejo pasar por alto las dimensiones críticas de sus interpretaciones previas. Por ejemplo, ¿acaso estoy ignorando los procesos clave de la secularización, la individualización y la separación de los ámbitos privado y público, privilegiando más bien las representaciones exclusivas de las historias monumentales, como constitutivas de la modernidad? Bueno, en realidad, no en lo absoluto.

Por una parte, ya antes he señalado los procesos de secularización y los desarrollos de lo privado y lo público como algunos de los atributos más importantes de la modernidad. Sin embargo, también he insinuado que es importante ver más allá de un sendero exclusivo de secularización e individualización, reconociendo precisamente las diversas articulaciones de lo "privado" y de lo "público" a través del tiempo, del espacio y de sus entramados, al tiempo que también se registra la inmaculada imagen de estos procesos en el despliegue de la modernidad. Esto, porque hacerlo de otro modo implicaría apoyar indefinidamente las oposiciones jerárquicas de la modernidad o tan sólo reiterar la complejidad empírica de la historia moderna como categorías analíticas inquietamente desafiantes, o, en efecto, estar simultáneamente atado a una estrategia y a una medida.

Por otra parte, también reconozco la importancia del pensamiento mediante las distinciones de las historias monumentales del Estado y la nación, que suceden en diferentes formas y tamaños, en matices y patrones divergentes. Al mismo tiempo, mi argumento es que en estas diferentes expresiones de la historia monumental encontramos articulaciones plurales y disyuntivas de la modernidad, lo cual resulta cierto tanto para los estados seculares como para los regímenes que rechazan los principios de secularización, individualización y la separación entre lo público y lo privado. Después de todo, desde hace ya mucho tiempo, las propuestas antimodernistas —que incluyen, de manera crítica, las posiciones que niegan las aseveraciones a favor de lo secular— aparecen enredadas con términos oficiales y autorizados, con oposiciones perdurables, de la modernidad. De igual modo,

la negociación y el rechazo de un Occidente moderno y dominante dentro de los decretos de la historia monumental merecen ser examinados críticamente. En conjunto, lo que aquí entra en juego es nada menos que las concatenaciones de temporalidades distintas y coetáneas y las historias traslapadas y heterogéneas que de diversas maneras acoplan y revuelven las jerarquías y oposiciones de la modernidad.

EL INDIO MODERNO

Plantear los asuntos de esta forma aclara las presuposiciones que proyectan a India como una "tierra del nunca jamás", embebida de una tradición interminable, apenas despertando de su letargo, en la estela de la globalización, para adoptar abiertamente la modernidad occidental, y comparten un terreno común con las imágenes que representan el subcontinente indio como una combinación de lo tradicional con lo moderno en las últimas décadas. Ambos argumentos se apoyan en proyectos previos y en oposiciones jerárquicas de una modernidad esencialmente occidental y una tradición por naturaleza india. En su lugar, lo que sugiero es que debemos entender los procesos de la modernidad, incluyendo sus discrepancias, en el subcontinente indio en los últimos dos siglos como algo moldeado por diversos sujetos de la modernidad, así como por sujetos modernos particulares.

Consideren el caso del nacionalismo político anticolonial en el subcontinente, que tuvo sus orígenes a finales del siglo XIX.[31] Por un lado, los esfuerzos subalternos en el amplio terreno del nacionalismo indio no fueron obra de sujetos modernos, sino de sujetos de la modernidad. Estos esfuerzos participaron en procedimientos de la nación moderna al articular visiones específicamente subalternas de la libertad y sus propias iniciativas independendistas. Aquí también

[31] Se puede encontrar una discusión más amplia del nacionalismo indio, basada en escritos recientes sobre esta cuestión, en S. Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity".

encontramos marcos de significado y lenguajes de batalla que cumplieron y excedieron los objetivos y las estrategias de un liderazgo nacionalista que por lo general emanaba de la clase media. No sólo sucede que la naturaleza complementaria de las prácticas subalternas incluya sus interpretaciones particulares de la nación y su particular política del nacionalismo. El asunto es que también el nacionalismo subalterno transfirió agendas del insurgente campesino en la India del siglo XIX, un insurgente que no era un sujeto "prepolítico", sino uno coetáneo con, contemporáneo y constituyente de, la política bajo el colonialismo moderno y la modernidad colonial.[32] En cada caso, los subalternos indios se comprometieron con y expresaron procesos modernos en tanto sujetos de la modernidad.

Por otro lado, el nacionalismo clasemediero en India, obra de sujetos modernos indios que eran bastante diferentes de sus contrapartes occidentales, expresó sus propias distinciones. Haciendo uso de los principios de la Ilustración y de las tradiciones posteriores a la Ilustración en Occidente, no sólo los imitó sino que los reelaboró de diversas maneras. Aquí encontramos traducciones y transformaciones de los ideales de la nación soberana y del ciudadano libre de Europa a través de las rejillas de la tierra nativa subyugada y del sujeto colonizado en India. Estos planteamientos sólo experimentaron un giro distinto en la política de Mahatma Gandhi, quien recurrió a varias corrientes del romanticismo moderno y a filosofías indias para explicar así su propio "tradicionalismo crítico". La crítica radical de Gandhi a la política liberal y la civilización moderna era, de hecho, bastante ilustrativa de la modernidad, en particular de sus alegatos, sus encantamientos y desencantamientos. En cada caso, estaban en juego la modelación y la formación del sujeto indio moderno, quien recurrió a, pero también rebasó, las imágenes y las ideas del sujeto occidental moderno, lo cual nos indica de nuevo que existen distintos modos de ser moderno.[33]

[32] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 1983.

[33] Discutir estas inconexiones y distinciones en el seno de los nacionalismos indios anticoloniales no supone postular que, ya sea en su encarnación subalterna o

La discusión anterior sugiere que los procesos de la modernidad en India, como en otras partes, se han caracterizado no sólo por el desacuerdo y la disputa, sino también por la ambigüedad y la ambivalencia. Ello resulta cierto tanto del presente como del pasado. Por lo tanto, ahora planteo algunas interrogantes acerca del modo en que la modernidad se articula y se debate en las esferas política e intelectual en la India contemporánea, en especial para tratar de sacar conclusiones clave para la comprensión de sus características y encantamientos.

La política actual de la derecha hindú nacionalista, que es por completo moderna, encarna no obstante una profunda ambivalencia respecto a la modernidad. Ello se expresa, por ejemplo, en su articulación de un universalismo hindú alternativo, que no es una simple crítica del Occidente. Como ha argumentado Thomas Hansen, este universalismo alternativo forma "parte de una estrategia para vigorizar y estabilizar un proyecto nacional que se moderniza por medio de un nacionalismo cultural disciplinado y corporativista que puede ganar para India reconocimiento e igualdad (con Occidente y otras naciones) mediante la afirmación de la diferencia".[34] Dentro del nacionalismo hindú, su fetiche de una nación moderna se encuentra muy vinculado con esta ambivalencia, que a un tiempo anima y utiliza el control ideológico y las estrategias disciplinarias. Las afirmaciones de la diferencia y la pureza de la civilización hindú y la importancia de una nación moderna fuerte y poderosa van de la mano.

Por el contrario, en años recientes una gran variedad de perspectivas críticas han servido para destapar algunas cuestiones de la modernidad en India.[35] Éstas proveen lecciones muy valiosas. En primer lugar, dichas discusiones sugieren que reconocer la perseverante pro-

en su avatar de clase media, estos esfuerzos personifican una alteridad inocente e inmaculada. El cuadro resulta mucho más enlodado y turbio, un tema que se discute en S. Dube, "Terms that bind".

[34] Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 90, 231.

[35] Estas perspectivas críticas sobre la modernidad en India se discuten en S. Dube, *After Conversion*.

ducción de tradiciones hecha por sujetos de la modernidad no implica proyectarlos —tradiciones y sujetos— como algo erróneo, defectuoso o insustancial. En su lugar, ello supone reconocer la enorme carga de tales tradiciones en los proyectos dominantes del Estado y la nación *así como* la fuerza ética de las aseveraciones particulares en torno de la comunidad y la tradición. Al mismo tiempo, en cada caso, esta admisión supone además explorar la manera como los signos del Estado llegan a asentarse en el corazón de las tradiciones y las comunidades, indicios concluyentes de que las comunidades y los pueblos trabajan, sin embargo, para engendrar significados distintos de la nación y la modernidad, de lo desconocido y lo familiar. En segundo lugar, cada vez resulta más evidente que inscribir la contingencia y la pluralidad de la modernidad alrededor del mundo no sólo significa insistir en "las modernidades alternativas". Antes bien, supone reconsiderar las modalidades del poder, los desarrollos de la diferencia y la incesante interacción que yace en el centro de los procesos de la modernidad. En tercer lugar, esto también implica no dar la espalda, sino desentrañar con cautela las imágenes exclusivas de la modernidad occidental en tanto moldean las concatenaciones y las discrepancias de todas las modernidades, mientras se reconoce que tales estipulaciones son elaboradas de diferentes modos por los sujetos sociales para producir resultados esperados y consecuencias inesperadas. La modernidad como historia está estrechamente vinculada con las imágenes de la modernidad. En cuarto y último lugar, debemos recordar que los significados mismos de la modernidad, los esbozos de la democracia y los propósitos del pluralismo no se pueden separar de las formaciones inherentemente diferentes de los sujetos sociales dentro de mundos ineludiblemente heterogéneos, moldeados por el pasado y emergentes en el presente. Es en las prácticas de estos sujetos que se hallan inherentes la ética y la política con miras a realizar y/o rechazar las posibilidades de la modernidad, la pluralidad y la democracia.

Todas estas consideraciones además colocan en primer plano dos conjuntos de cuestiones críticas. Por un lado, ¿qué es lo que entra en juego al explorar críticamente los términos del poder y los conocimientos dominantes, sin convertirlos en un terreno totalizado? ¿Aca-

so los intentos por pluralizar el poder —por ejemplo, la fuerza del colonialismo y el capitalismo, las estipulaciones de la globalización y la modernidad— no son sino simples ejercicios de refinamiento empírico y conceptual de estas categorías? Otra posibilidad es que tal vez impliquen un "giro ontológico", no sólo al apuntar hacia el problema de "lo que las entidades presuponen" según las teorías y cosmovisiones, sino también al cuestionar con cuidado "aquellas 'entidades' presupuestas por nuestras maneras típicas de ver y actuar en el mundo moderno".[36] ¿Cuál es el sitio de lo particular, de los "detalles", al desentrañar las determinaciones del poder y la diferencia?[37] ¿Cómo hemos de aproximarnos a las nuevas ortodoxias críticas que interpretan las categorías dominantes como "totalidades distópicas"?[38]

Por otro lado, ¿qué tipo de distinciones de significado y de poder preponderan en la elaboración de la tradición y la comunidad, de lo local y lo subalterno como categorías opuestas? ¿Acaso estas categorías contendientes deben residir en el lugar de los "particulares no recuperados", como antídotos *a priori* contra la autoridad, en los espejos de las interpretaciones críticas?[39] ¿Cómo tenemos que articular la densa sensualidad y las severas confusiones de la vida social, no sólo para cuestionar categorías estereotipadas y esquemas modulares de ordenar el mundo, sino también para pensar mediante proyecciones axiomáticas de la diferencia resistente que abundan en el aquí y el ahora, caracterizando las percepciones académicas y las concepciones trilladas?[40]

[36] Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 3-4, una obra cuya influencia debería resultar evidente en estas páginas. Considérese también el cambio hacia una "práctica estratégica de la crítica" en David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 3-10, 17-18.

[37] Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. ix.

[38] Tomo prestada esta noción —y la de los "particulares no recuperados", a continuación— de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[39] *Ibid.*

[40] En *Stitches on Time* elaboro algunos temas que surgen de estos dos conjuntos de cuestiones.

ARTICULAR LOS ENCANTAMIENTOS

Plantear las cuestiones en estos modos es registrar la importancia de reconocer la relevancia de las oposiciones de la modernidad, pero sin cosificarlas; significa pensar mediante los encantamientos de la modernidad, pero sin intentar exorcizarlos. Sin duda, mis argumentos no proponen una solución general a las oposiciones y los encantamientos de la modernidad. Así, me abstengo de lecturas que buscan sin cesar los cimientos de estas oposiciones y encantamientos en los principios ilustrados y las tradiciones posteriores a la Ilustración sólo para alejar la imaginación y el entendimiento de diversas energías humanas y enormes pasiones históricas que han reivindicado estas antinomias y animado estas tentaciones. Por el contrario, mi esfuerzo se dirige a construir con sumo cuidado un cuestionamiento y una exploración críticos de los mundos sociales, para avistar el lugar y la persistencia de las oposiciones y los encantamientos de la modernidad en las interpretaciones académicas y cotidianas.

Todo esto sugiere disposiciones específicas y traslapadas respecto a categorías analíticas y mundos sociales, que aquí indico sólo de manera breve y que elaboraré más adelante. En primer lugar, la modernidad y sus estipulaciones no aparecen aquí como meros objetos de conocimiento, allá afuera, esperando ser descubiertos, confirmados o refutados. Más bien dan a entender condiciones del conocer, entidades y coordenadas que apuntalan los mundos que habitamos, exigiendo una articulación crítica. En segundo lugar, al deliberar sobre los términos concluyentes y los penetrantes encantamientos de la modernidad, mis esfuerzos no sólo buscan proyectarlos como aberraciones ideológicas y como prácticas equivocadas. De maneras muy distintas, mis esfuerzos necesariamente reconocen más bien las densas dimensiones ontológicas que al mismo tiempo denominan y elaboran el mundo a fin de reconstruirlo. Por último, en este libro me propongo cuestionar de manera meticulosa las categorías analíticas de procedencia académica, introduciéndolas junto con las configuraciones cotidianas de dichas entidades, los términos demandantes de los mundos de todos los días, sin privilegiar

unas u otras, sino desentrañando ambas con atención, en vista de su articulación crítica.

Una vez registrado esto, aún queda por establecer algunas de las maneras en que mis argumentos encaran y amplían las discusiones en boga sobre la modernidad. Este paso es de suma importancia porque, como sugiere Bruce Knauft, desde la última década del siglo xx los excesos del "post" en el posmodernismo han hecho a varios académicos de distintas disciplinas "regresar con un tenor significativamente novedoso" al estudio de la modernidad.[41] La explicación que sigue es indicativa, más que exhaustiva, y se centra en unos cuantos puntos nodales del debate y la discusión.

Desde hace ya mucho tiempo y más en años recientes, la noción de lo mágico y lo moderno ha encontrado interesantes articulaciones, en especial dentro de la antropología crítica y los estudios culturales. Aquí, como se analizó en el capítulo anterior, la influencia de las ideas de Marx ha sido particularmente fuerte en cuanto al fetichismo de la mercancía y la naturaleza mágica del dinero y los mercados, lo cual incluye la extensión de dichas ideas hacia otros ámbitos. En el pasado, los esfuerzos analíticos —en particular los que utilizan filtros como "críticas de ideología" y "falsa conciencia"— subsumieron las propuestas de Marx en sus afirmaciones relacionadas con la cosificación y la enajenación. No obstante, los escritos más recientes inscriben la magia de la modernidad —y la interacción entre lo mágico y lo moderno— como algo mucho más críticamente constitutivo de los mundos sociales.[42] Sin embargo, algunas corrientes importantes

[41] Bruce Knauft, "Critically modern: An introduction", en Bruce Knauft (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54. Knauft proporciona un recuento útil, amplio y crítico de las discusiones recientes en torno de la modernidad. Véase también Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*.

[42] Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; Edward LiPuma, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard

de este tipo de trabajos se han centrado en la magia del capitalismo y/o en el fetiche del Estado.[43] Otros textos se han orientado continuamente hacia la evocación simultánea y la desfiguración del poder, apuntando hacia el carácter sagrado de la soberanía moderna, a fin de reencantar la modernidad mediante la representación y la escritura surrealistas y del pensamiento y la teoría extáticos.[44]

Aquí considero importante cristalizar de modo crítico esta consideración de lo mágico de/y lo moderno, colocando las formaciones mágicas del dinero y el mercado, así como el fetiche del Estado y la soberanía, como parte de encantamientos más amplios de la modernidad. He hecho notar que los encantamientos se extienden desde las nociones inmaculadas de los orígenes y los fines de la modernidad hasta las mitologías monumentales de imperios y naciones, englobando aún más las oposiciones jerárquicas de la modernidad que dividen los mundos sociales al mismo tiempo que los mantienen juntos. Ahora bien, el presente trabajo inscribe estos encantamientos como elementos formativos de los mundos modernos. Esto quiere decir, una vez más, que me aproximo a los encantamientos de la modernidad no sólo como simples objetos de conocimiento, sino como condiciones del saber. De este modo, me evado de la tendencia persistente a descartar las representaciones y los cimientos de la modernidad una vez desvelado sus contradicciones y presunciones. De aquí se deriva que, mientras se aprende de un desenmascaramiento académico, surrealista y casi dadaísta del poder moderno, mi trabajo, en conjunto, señala la necesidad de mirar más allá de las respuestas in-

University Press, 2004. Desde la perspectiva de la escritura de la historia, véase el copioso recuento que se presenta en Michael Saler, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111, 3, 2006: 692-716.

[43] Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001, y Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

[44] Michael Taussig, *The Magic of the State*, Nueva York y Londres, Routledge, 1996, y Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

cómodas, pero a la mano, ante la historia y la modernidad, a fin de reflexionar con mayor paciencia y prudencia sobre las cuestiones que éstas plantean.

Encontramos una sensibilidad compartida que proporciona una inmensa ayuda a lo largo de este camino y que une los diferentes capítulos. Todos, a su modo, buscan cuestionar con cuidado las categorías y entidades de la modernidad, mientras que de manera crítica afirman conceptos y mundos en la estela de este cuestionamiento. Esto quiere decir que el libro ni sucumbe al implacable romance de la resistencia/diferencia y/o la creciente inflación del poder/autoridad, ni recurre prontamente a críticas de ideología y a un conocimiento decididamente desencantador, lo que aún parece ser un recurso heredado en el seno de la academia actual. Antes bien, al tiempo que analizan las diversas dimensiones de la historia y la modernidad, los capítulos reconocen no obstante sus profundos atributos mundanos, atributos que exigen un interrogatorio cauteloso, pero que no ofrece ningún exorcismo fácil. Mucho más que un atributo estético, esta sensibilidad compartida y crítica resulta saludable para orientar y sustentar las interpretaciones de la modernidad y la historia, en especial si se concuerda moderadamente con el nuevo "giro ontológico" en curso en el saber político y social.[45]

Hay todavía más en este panorama. Este libro se ocupa de *y* amplía al menos tres conjuntos de puntos de partida en intersección que se encuentran en las discusiones recientes sobre la modernidad. En primer lugar se encuentran los estudios que han explorado de varias formas las cuestiones de una modernidad (modernidades), "temprana" y "colonial" y "múltiple" y "alternativa".[46] Estas exploraciones se prolongan hasta los esfuerzos que analizan las "antinomias" y las distin-

[45] S.K. White, *Sustaining Affirmation*.

[46] Tani Barlow (ed.), *Formations of Colonial Modernity in East Asia*, Durham, Duke University Press, 1997; Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Londres, Routledge, 1999; Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern*; *Daedalus*, edición especial: *Early Modernities*, 127, 3, 1998; *Daedalus*, edición especial: *Multiple Modernities*, 129, 1, 2000, y Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Durham, Duke University Press, 2001.

ciones de la modernidad en contextos no occidentales e interculturales, valiéndose de los temas relacionados de raza y nación.[47] Debemos advertir aquí el importante papel que han desempeñado las elaboraciones explícitamente teóricas en torno de la modernidad y de lo moderno.[48] En segundo lugar están las obras que se centran en las diferentes articulaciones de la modernidad en tanto cimentadas históricamente y/o expresadas culturalmente, es decir, articulaciones que cuestionan las proyecciones *a priori* y el formalismo sociológico que apuntala la categoría-entidad.[49] Por último, tenemos las imaginativas exploraciones etnográficas, históricas y teóricas acerca de los parientes conceptuales de la modernidad, como la globalización, el capitalismo y el cosmopolitismo, así como las cuestiones concomitantes de Estado, nación y eurocentrismo.[50] Como se mencionó con anterioridad, estos puntos de partida han servido para situar en pri-

[47] Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Durham, Duke University Press, 2003.

[48] Por ejemplo, T. Mitchell, "The stage of modernity".

[49] Algunos ejemplos representativos incluyen: James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Sobre el sur de Asia, véase, por ejemplo, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; S. Dube, *Stitches on Time*; T.B. Hansen, *Saffron Wave*. Una vez más, esto no es sino un inventario ilustrativo.

[50] Por ejemplo, Arjun Appadurai (ed.), *Globalization*, Durham, Duke University Press, 2001; Comaroff y Comaroff (eds.), *Millennial Capitalism*; Carol Breckenridge, Sheldon Pollock, Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press, 2001.

mer plano, y más ampliamente, cuestiones de la modernidad en las agendas académicas y en los horizontes intelectuales.

Este libro promueve y parte de dichas preocupaciones a su propio modo. Para empezar, encara las vastas preguntas y conceptos implicados en las exploraciones y reconsideraciones en curso sobre la modernidad al concentrarse en el acoplamiento de cuestiones comunes y críticas, todas las cuales se vuelcan hacia temas del conocimiento histórico y antropológico. A continuación, más que simplemente reafirmar la pluralidad empírica de la modernidad/modernidades, este trabajo se aproxima a las múltiples articulaciones de la modernidad de maneras bastante peculiares, es decir teóricas, históricas, críticas y etnográficas, tanto en espíritu como en sustancia. Éstas consisten en registrar la diferencia y la contradicción y las opiniones y las discrepancias como habitantes del centro accidentado de la modernidad y la historia, abordado y entendido como imagen e ideología, como proceso y como práctica. Al mismo tiempo, estas medidas no suprimen las representaciones exclusivas de la modernidad *como* Occidente, pero sí rastrean con prudencia el papel de tales proyecciones en el desenredo de la modernidad en tanto historia, en la metrópoli y los márgenes, en el Occidente y fuera de él. El terreno en intersección aparece como marcado por el poder así como por la diferencia, por la autoridad y también por la alteridad. Por último, estos procedimientos y perspectivas no sólo reestructuran cuestiones/categorías amplias —de lo universal y lo particular, lo cosmopolita y lo vernáculo, lo global y lo local, el eurocentrismo y el indigenismo, el colonialismo y el nacionalismo, el Estado y la comunidad, la historia y la memoria— al tamizarlas por rejillas conceptuales específicas que suponen la interacción de la modernidad y la historia; también se quedan con expresiones divergentes y particulares de la modernidad, si bien en todo momento se ocupan de sus amplias implicaciones críticas, sin cosificar ni lo uno ni lo otro, sino reflexionado críticamente en *ambos* hasta la médula. No hace falta decir que estas disposiciones hacia, y las descripciones de, el íntimo entramado de la historia y la modernidad recorren todo este trabajo.

Comencé este capítulo expresando que adoptar la perspectiva oblicua del encantamiento constituye un posible medio para comprender la modernidad de maneras novedosas. Falta por estipular que para mí los encantamientos *que perduran* también son encantamientos *para perdurar*, con miras a cuestionar de mejor manera su sombra y sustancia en el pasado y en el presente. Considérese la ironía y la parodia si nuestra labor consistiese simplemente en desmitificar —ya fuese mediante el ardid de amplificar la razón o el recurso de la crítica de la ideología— los encantamientos de la modernidad. Estos encantamientos constituyen las entidades formativas y las coordenadas clave de nuestros mundos, que no son ni mundos ni entidades por desencantar de una manera deliberada. Por el contrario, se trata de mundos por cuestionar cuidadosamente y por articular éticamente, incluso mundos por reencantar.[51] Dichas tareas se recogen en distintos registros en los capítulos siguientes.

[51] Para diferentes expresiones de estos procedimientos, véase S.K. White, *Sustaining Affirmation*; D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, y William Connolly, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995. Véase también, M. Taussig, *Defacement*.

3. CUESTIONES DE TEMPORALIDAD

Este capítulo considera las cuestiones de temporalidad mediante una exploración de la relación entre la antropología y la historia. Si la asociación entre ambas disciplinas ha sido variada y contradictoria, la alianza entre ellas también ha resultado apasionada y productiva.[1] Al exponer la comprensión limitada y la desconfianza persistente de cada una, la historia y la antropología a menudo han hablado sin tomarse en cuenta.[2] A la inversa, en distintos momentos y diferentes locaciones, algunos practicantes importantes de estos cuerpos de conocimiento han subrayado sus convergencias clave, resaltando la necesidad de cruzar barreras y sortear las fronteras que las separan.

A lo largo de las últimas tres décadas, los intercambios entre ambas indagaciones han adquirido refrescantes propuestas en el marco

[1] Utilizo el término *antropología* para referirme a la antropología social y cultural en su más amplio sentido, incluyendo también aquellos escritos de la sociología de India reforzados por sensibilidades etnográficas. Empleo *etnografía* como una forma abreviada de referirme a las prácticas constitutivas de la antropología social y cultural.

[2] Esto se refleja especialmente en la manera en que ciertas afirmaciones rígidas concernientes a la historia y la antropología se convierten en el leitmotiv para discutir la disciplina propia y la ajena. Tales afirmaciones incluyen el comentario de Maitland de que "poco a poco la antropología tendrá la opción de convertirse en historia o en nada"; la aseveración de Radcliffe-Brown de que, en su mayor parte, la historia "no explica nada en absoluto", y la desestimación de Trevor-Rope de la historia en África, excepto por la presencia europea allí, y de la América precolombina como "una larga oscuridad" que nunca podría convertirse en "sujeto de la historia". Para las dificultades de llevar a cabo discusiones mediante la invocación de dichas afirmaciones, citadas por lo general fuera de contexto, véase Shepard Krech III, "The state of ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991: 345-346.

de los estudios teóricos y empíricos. Las conjunciones han estado acompañadas de consideraciones cruciales sobre la historia de la antropología y la antropología de la historia. En juego se encuentra el verdadero repensar el estatus de ambas disciplinas. Ello incluye el cauteloso cuestionamiento de las celebraciones contemporáneas de los puntos de partida interdisciplinarios —del "giro antropológico" en la historia y del "giro histórico" en la antropología—, al considerarlos insuficientemente conceptualizados.

La antropología y la historia del sur de Asia han reflejado estos patrones, pero también han reelaborado sus tendencias, imprimiéndoles una prominencia específica. Sobre esto, varios estudios relevantes en las décadas de 1960 y 1970 agruparon procesos de historia y de cultura y sociedad como parte de los campos analíticos mutuos. Estos planteamientos y orientaciones se han elaborado críticamente en tiempos más recientes. A medida que los antropólogos y los historiadores han repensado la teoría, el método y la perspectiva, se han leído los materiales de archivo a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha enganchado a la imaginación histórica, lo que de manera significativa abre la puerta a preguntas sobre la naturaleza del "archivo" y del "campo". Las agendas antropológicas han estado unidas a los relatos históricos de la intercalación del significado y la práctica en terrenos diferentes, a través del tiempo. Las sensibilidades históricas han dado forma a las exploraciones etnográficas de la interacción entre la cultura y el poder en múltiples lugares, a través del tiempo. Tal mezcla ha producido narrativas híbridas que interpretan lo extraño como familiar y acceden a lo familiar como algo extraño, lo que perturba nuestras nociones de extrañeza y familiaridad con respecto a los mundos históricos y los contemporáneos.

Mi intención en este capítulo es poner al descubierto los términos de la antropología histórica, tanto en India como más allá. Ahora bien, en términos de la organización de disciplinas referidas al sur de Asia, aquello que denomino antropología histórica continúa siendo sólo una forma de indagación académica diferenciada de manera incierta, en especial en el subcontinente. Tomo nota de este hecho, pero me abstengo de la tentación de establecer otro subcampo inter-

disciplinario más, para proceder entonces sí a plantear cuestiones críticas, más que a proporcionar soluciones definitivas, en torno de la antropología histórica. De aquí se desprende que yo trate de sondear tanto el procedimiento habitual de la antropología y la historia de India, como presentar las consecuencias generales del encuentro y el apareamiento de estas indagaciones, incluyendo sus profundas y mutuas transformaciones.

¿Cómo hemos de entender la antropología histórica? ¿Es una forma de conocimiento que implica sobre todo investigación de archivo *y* trabajo de campo, concebidos ambos como procedimientos prefigurados y previamente conocidos que a la postre hallan una combinación productiva en este terreno interdisciplinario? ¿Acaso la antropología histórica, no es sino una indagación que conjunta las metodologías y técnicas de dos disciplinas que se dan por sabidas? Como Brian Axel ha afirmado:

> dentro de todo el bullicio de tratar de resolver cómo la historia y la antropología pueden hacer uso recíproco de sus técnicas (y así, supuestamente, constituir una antropología histórica), lo que por lo general pasa inadvertido es la suposición de que la historia y la antropología conforman un todo y están completas en sí mismas. Consideramos dicha suposición como un problema que conduce al típico modo de hablar acerca de la antropología histórica como si ésta ejemplificara el diálogo entre la historia y la antropología.[3]

Mis esfuerzos se dedican a aproximarse a la antropología histórica de una forma que permita repensar sus disciplinas constituyentes y su más amplia interacción. Este capítulo explora las orientaciones formativas de la antropología hacia el tiempo y la temporalidad y las de la historia hacia la cultura y la tradición. Para ello, habrá que aproximarse a la antropología y a la historia no de manera restringi-

[3] Brian K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en B.K. Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 13.

da, como si se tratara de disciplinas herméticas, sino como configuraciones de conocimiento y modalidades del saber que a menudo han implicado presupuestos mutuos acerca de los mundos sociales que los apuntalan o los resguardan. De especial importancia en este punto son las jerarquías temporales y las oposiciones, así como las ambivalencias epistemológicas y los excesos de la antropología y la historia bajo las formaciones de la modernidad. Los siguientes capítulos habrán de considerar las transformaciones más recientes de la antropología y la historia. Para ello, no sólo rastrearé el diálogo entre ambas, sino que me ocuparé de sus reelaboraciones críticas y renovaciones mutuas, las cuales indican disposiciones convergentes, pero también articulaciones divergentes.[4]

Me he percatado de que, por lo general, las conversaciones entre la antropología y la historia son abordadas considerando ambas como *disciplinas*. Sin embargo, sus vinculaciones compartidas no son menos atributos de las suposiciones comunes y negaciones mutuas, que tienen un origen profundo y vastas implicaciones. Por una parte, ni el tiempo ni la temporalidad son prerrogativas exclusivas del historiador,

[4] Claramente, este capítulo y los siguientes no sólo son un registro del diálogo entre la antropología y la historia en los estudios sobre el sur de Asia. Al mismo tiempo, busco expandir la noción de diálogo (inter)disciplinario y la disensión, precisamente mediante reconsideraciones críticas de la antropología y la historia. Esto también quiere decir que mis esfuerzos se dedican, pero también amplían, los planteamientos de diversas discusiones influyentes sobre la interacción entre antropología e historia, escritos que deberían ser del interés de los lectores. B.K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes"; Saloni Mathur, "History and anthropology in South Asia: Rethinking the archive", *Annual Review of Anthropology*, 29, 2000: 29-16; John Kelly y Martha Kaplan, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 119-150; Peter Pels, "The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997: 163-183; Ann Laura Stoler y Frederick Cooper, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; James D. Faubion, "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993: 35-54; S. Krech III, "The state of ethnohistory", pp. 345-375, y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.

pues cada uno encuentra diversas configuraciones en la práctica antropológica. Ciertamente, la etnografía ha descubierto la naturaleza dada por sabida del tiempo y la temporalidad. No obstante, también ha segregado espacialmente estas categorías en los terrenos diferenciados del mito y la modernidad, imbuyéndolos de una significación estática cuando se refieren a los anteriores. Por otra parte, es posible que los conceptos de cultura y de tradición hayan apuntalado la antropología, pero han estado presentes en la escritura de la historia de varios modos, en especial como nociones admitidas y artificios disponibles para la comprensión y la explicación. Actuando como discursos taquigráficos compactados dentro de las narrativas históricas, la cultura y la tradición han conllevado connotaciones contendientes mediante las proyecciones particulares de la acción histórica. Estos puntos requieren mayor desentrañamiento, lo cual incluye análisis de los principios recíprocos que sustentan la historia y la antropología.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL TIEMPO

Desde hace mucho tiempo, las interpretaciones antropológicas han mostrado diversas tendencias en torno de las cuestiones de temporalidad e historia, desde la voluntaria indiferencia y la omisión incómoda, hasta las ambivalencias formativas y las contradicciones constitutivas. Sin embargo, el tiempo mismo nunca ha estado ausente de dichas interpretaciones. Hoy día, existe un amplio reconocimiento de la violencia epistémica que se ha ocupado del nacimiento y el crecimiento de la antropología moderna. Allí se podían encontrar secuencias temporales, basadas en principios evolucionistas y presupuestos racistas, los cuales proyectaban etapas jerárquicas de las civilizaciones, las sociedades y los pueblos. Al mismo tiempo, vale la pena considerar si dichos rasgos evolucionistas y ordenados por jerarquías de las culturas y las sociedades —valiéndose de la forma "salvaje" y la figura "primitiva"— fueron eliminados de las formaciones disciplinarias con el surgimiento de la antropología "científica" basada en el trabajo de campo en la primera mitad del siglo xx.

En primer lugar, las aparentes rupturas de la antropología funcionalista y la estructural-funcionalista con los postulados evolucionistas (y difusionistas) sobre la base de sus procedimientos especulativos tuvieron vastas consecuencias. Ni más ni menos que implicaron una gran sospecha (poniéndole un signo de interrogación) respecto de la historia como tal dentro de la disciplina.[5] Ahora bien, la práctica de la antropología podría proceder a diferencia de la escritura de la historia. En segundo lugar, estas tendencias se asociaron con la influencia de la sociología durkheimiana en la conformación de los principios estructural-funcionalistas. Tales conjunciones condujeron a los presupuestos dominantes según los cuales los arreglos sociales se podían entender mejor haciendo abstracción de sus transformaciones históricas. Éstas dieron lugar a, y se apoyaron en, las oposiciones analíticas entre "sincronía" y "diacronía", o entre "estática" y "dinámica", donde el primer término de cada pareja se privilegiaba sobre el segundo en cuanto al objeto de la antropología. En tercer lugar, estas aseveraciones quedaron ligadas aún más a las predilecciones antropológicas en torno de la búsqueda de la continuidad y el consenso, más que del cambio y el conflicto, en las sociedades que eran objeto de estudio. Por último, en cuarto lugar, la ambivalencia respecto a las dimensiones temporales de la estructura y la cultura dentro de la disciplina estaba fundamentada implícitamente en las amplias disyunciones en-

[5] Hago una distinción entre el "funcionalismo" (de Malinowski) y el "funcionalismo estructuralista" (de Radcliffe-Brown) en tanto procedimientos analíticos, pero también considero en conjunto las orientaciones compartidas de estas tradiciones sobre la temporalidad en la práctica antropológica. Véase Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922; A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952; S.N. Eisenstadt, "Functionalist analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 243-244; Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 92-109; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 155-171, y George Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 233-441.

tre las sociedades occidentales cimentadas en la historia y la razón, por un lado, y las culturas no occidentales cohesionadas por el mito y el ritual, por el otro.[6]

Estas premisas llegaron a sustentar los protocolos particulares de la antropología de salvamento, además de apuntalar las disposiciones formativas de la empresa etnográfica. Estos procedimientos y orientaciones fueron resumidos de manera muy ingeniosa por Bernard Cohn, cuyas palabras se han citado ampliamente, pero vale la pena repetirlas. Cohn escribe:

> El antropólogo da por cierto un sitio donde los nativos son auténticos [...] y se esfuerza por negar el hecho central histórico de que el pueblo que estudia está constituido en la significativa e histórica situación colonial, afirmando en su lugar que más bien se encuentra fuera del tiempo y de la historia. Esta intemporalidad queda reflejada en el modelo básico del cambio del antropólogo, que yo llamo el modelo del "misionero en el bote de remos". En este modelo, el misionero, el comerciante, el reclutador de mano de obra o el funcionario del gobierno llegan con la Biblia, el *mumu,* tabaco, hachas de acero u otros artículos de la dominación occidental a una isla cuya sociedad y cuya cultura se tambalean en la tierra del nunca jamás del funcionalismo estructuralista (la tradición) y, con la embestida de lo nuevo, la estructura social, los valores y el estilo de vida de los "felices" nativos se desmoronan. El antropólogo continúa en la estela de los impactos provocados por los agentes occidentales del cambio y entonces intenta recuperar lo que pudo haber sido. El antropólogo busca a los ancianos que tienen los más ricos recuerdos de los días pasados, registra con asiduidad sus textos etnográficos y después, entre las portadas de sus monografías, pone un retrato de los nativos en Antropologilandia. Los pueblos de Antropologilandia, como todas las criaturas de Dios, tienen zapatos, tienen estructura [...] El antropólogo encuentra que estas

[6] Esta discusión reúne algunos argumentos presentados por diversos embates críticos —que datan de al menos la década de 1950— a los análisis funcionalistas. Más que proporcionar numerosas citas, bastará con decir que mis críticas serían bastante aceptadas en la antropología crítica actual.

> estructuras siempre han estado allí, desconocidas para sus portadores pasivos, y operando para mantener a los nativos en su paraíso intemporal y fuera del espacio.[7]

Aunque la afirmación de Cohn critica sobre todo al funcionalismo estructuralista, su filo irónico contiene implicaciones más amplias. La afirmación no sólo pone de relieve los procedimientos dominantes de la práctica antropológica que han forjado una "tradición" intemporal y tendenciosa mediante técnicas narrativas y proyecciones analíticas de un continuo "presente etnográfico", posiblemente también apunta hacia los presupuestos intrusivos que han separado aguda y bruscamente el tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo de la temporalidad estática de los objetos antropológicos.[8] En conjunto, dentro de las orientaciones etnográficas difundidas, el cambio y la transformación por lo general ingresaron a la estructura nativa de maneras exógenas.

Todo esto tiene ramificaciones cruciales. Johannes Fabian ha señalado los repetidos modos en que la indagación antropológica ha interpretado su objeto como un otro irremediable mediante pautas

[7] Bernard Cohn, "History and anthropology: The state of play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980: 199. Como argumentaré en seguida, dichas suposiciones y proyecciones acerca de los nativos como seres que existen en "un paraíso sin tiempo ni espacio" justamente implican ordenamientos jerárquicos y producciones continuas del tiempo y el espacio, que la obra de Cohn supone pero también da por sentado. Además, el estilo polémico y juguetón de Cohn puede llegar a exagerar sus argumentos, pero precisamente este estilo sirve para aclarar las cuestiones que están en juego en las consideraciones de la academia antropológica sobre el tiempo, la temporalidad y la transformación.

[8] No sólo la escritura antropológica, sino también la histórica, puede establecer una nítida separación entre el tiempo fundamentalmente dinámico de los sujetos occidentales y la temporalidad relativamente estática de los pueblos no occidentales. Por ejemplo, sobre la importancia crítica de la aseveración de Cohn para la labor académica histórica, véase Hans Medick, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", en Alf Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

que recurren a la temporalidad: al objeto etnográfico se le niega la "contemporaneidad del tiempo" con el instante del sujeto antropólogo.[9] En otras palabras, el sujeto (observador) y el objeto (observado) están precisamente separados en el tiempo para establecerse en temporalidades diferentes, donde el tiempo histórico del primero siempre está delante del tiempo mítico del segundo. Aquí, la división temporal supuso que no sólo los objetos antropológicos, sino también la práctica etnográfica surgieron fuera del tiempo, aunque de maneras ambivalentes y disyuntivas. Por un lado, las dimensiones temporales de la escritura antropológica parecieron estar borradas mediante su omisión de ambos tiempos: el del sujeto moderno que se da por sabido y el tiempo objetivo del conocimiento científico. Por otro lado, la temporalidad de los otros antropológicos —su tiempo/intemporalidad— sólo podía surgir como externa y rezagada con respecto al tiempo de la escritura de la etnografía.[10] Todo esto ha definido la "ranura salvaje" (*savage slot*) y el "nicho nativo" (*native niche*) de la antropología, que han constituido la disciplina.[11]

Nada de esto pretende negar que dichos esquemas hayan estado acompañados de disputas y excepciones dentro de la disciplina. Éstas están relacionadas precisamente con las formaciones y las tensiones de la antropología, articuladas de forma incisiva por George Stocking, Jr.:

[9] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Véase también J. Comaroff y J. Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 1-9, y Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, 2a. ed., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

[10] Aquí empleo, a la vez que amplío, los argumentos críticos de J. Fabian, *Time and the Other*.

[11] Sobre la noción de la "ranura salvaje" en la antropología, véase Michel-Rolph Trouillot, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of the otherness", en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 17-44. Sobre el "nicho nativo" en la disciplina, véase S. Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

> la unidad retrospectiva más grande de los discursos subsumidos dentro del rubro "antropología" ha de hallarse en el interés sustantivo por los pueblos que durante mucho tiempo fueron estigmatizados como "salvajes" y quienes, en el siglo XIX, solían estar excluidos de otras disciplinas científicas humanas por el proceso mismo de su definición sustantiva-metodológica (la preocupación del economista con la economía monetaria; la del historiador con los documentos escritos, etc.) [...] estudiar la historia de la antropología significa [...] describir e interpretar o explicar la "otredad" de las poblaciones encontradas en la expansión europea hacia ultramar. Aunque fundamentalmente (y opuestamente) diversificador por naturaleza, tal estudio a menudo ha supuesto una reflexión que reabarcó al europeo mismo y al "otro" ajeno dentro de una humanidad unitaria. Esta historia de la antropología puede entonces ser considerada como una dialéctica continua (y compleja) entre el universalismo del "*anthropos*" y la diversidad del "*ethnos*" o, desde la perspectiva de los momentos históricos particulares, entre la Ilustración y el impulso romántico.[12]

Así pues, estaban en juego algunas tentativas por reconciliar tensiones entre "la racionalidad humana genérica" y "la unidad biológica de la humanidad", por un lado, y con la enorme variedad de formaciones culturales, por el otro, que constituyen puntos a los que regresaré más adelante. El punto inmediato es que los presupuestos y procedimientos constitutivos que conciernen al tiempo dentro de la empresa etnográfica requieren una mayor reflexión; sugieren la persistente influencia de las interpretaciones evolucionistas sobre la antropología contemporánea.[13] Al mismo tiempo, más allá de consideraciones puramente disciplinarias, también insinúan penetrantes proyecciones "metageográficas". Retrocediendo en el tiempo, dichas proyecciones recurren a visiones desarrollistas de la historia de corte académico, a persuasiones cotidianas y sus persistentes intercambios.

[12] George Stocking, Jr., "Paradigmatic traditions in the history of anthropology", en G. Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p. 347.

[13] N. Thomas, *Out of Time*.

Con autoridad, aunque de manera ambigua, éstas dividen los mundos sociales en terrenos encantados de la tradición y dominios desencantados de la modernidad.

En juego está, ni más ni menos, que la ordenación jerárquica del tiempo-espacio como parte de una interacción más amplia entre el conocimiento moderno, las interpretaciones antropológicas, las agendas históricas y sus configuraciones cotidianas. Considérese el modo en que se han entendido los patrones de la historia y los diseños de la cultura en el pasado y en el presente mediante las formidables oposiciones entre las comunidades estáticas y encantadas tradicionales y las sociedades dinámicas y desencantadas modernas. Esto ya se discutió con detalle en el capítulo anterior bajo el rubro de los encantamientos y las oposiciones de la modernidad. Ciertamente, espero haber subrayado la importancia de registrar el lugar que ocupan las oposiciones de la modernidad en el moldeado de los mundos sociales.

Mi argumento ahora es que resulta igualmente importante ocuparse de las elaboraciones contendientes de la separación analítica, ideológica y diaria entre las culturas encantadas o tradicionales y las sociedades desencantadas o modernas. Las discusiones aún se encuentran presentes en el seno del pensamiento de la postIlustración y la academia no occidental, cada uno incluyendo críticas del Occidente tanto en el pasado como en el presente. Sin lugar a dudas, las elaboraciones actuales de las oposiciones jerárquicas de la modernidad las han impregnado con valor contradictorio e importancia contraria. Aquí habremos de encontrar ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y de autoridad. Todo ello está registrado por el *particular* desentrañamiento de tradiciones divergentes de interpretación y explicación que se halla en el centro de la modernidad en tanto ideología e historia. Me refiero aquí a las tendencias opuestas que se han descrito como racionalismo e historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, lo progresista y lo romántico.[14] Resulta crucial rastrear la

[14] Cada uno de estos binomios es, hablando en términos generales, homólogo al otro. Las tendencias racionalistas y progresistas —que privilegian la capacidad de la razón y buscan rehacer el mundo a su imagen— han estado usualmente limitadas por el modelo analítico: "lo analítico (siendo *análisis* un término básicamente matemático

frecuente combinación en la práctica intelectual de estas tendencias, a fin de sondear las contradicciones y las discusiones y las ambivalencias y los excesos de los conocimientos modernos. En conjunto, dichas expresiones entrelazadas revelan que los términos de la modernidad están articulados con diligencia, pero también que carecen de cohesión entre ellos.

ETNOGRAFÍA Y TEMPORALIDAD: TRES MAESTROS

En sintonía con estas consideraciones, permítanme ahora dirigirme a algunas de las contradicciones y discusiones características de las orientaciones etnográficas sobre el tiempo y la temporalidad. Habré de centrarme en algunos aspectos de la obra de Franz Boas, de E.E. Evans-Pritchard y de Pierre Bourdieu, tres maestros del artilugio antropológico que representan diferentes momentos históricos, esfuerzos explicativos y estilos epistemológicos en los pasados de esta disciplina. El que haya elegido a estos tres estudiosos tiene mucho que

y lógico) requiere la selección y el aislamiento de factores políticos o económicos [a los que] se les otorga un estatus explicativo privilegiado". En contraste, el modelo hermenéutico ha implicado "la interpretación en analogía con la lectura de un texto en su totalidad literaria y filológica (distinguida del análisis lógico)", tratando la historia misma como "una cuestión no de ver, como la tradición y la etimología lo harían, sino más bien como lectura, desciframiento e interpretación". Los protocolos hermenéuticos han estado vinculados con frecuencia a expresiones del historicismo. Aquí, los procedimientos historicistas han realizado diversas interpretaciones: críticas de una razón abstracta y engrandecida, reafirmaciones de la centralidad del lenguaje y de la experiencia histórica, el principio de la individualidad (mientras que se busca con asiduidad una historia universal) e inclinaciones agudas hacia interpretaciones hermenéuticas. Esto también quiere decir formaciones diferentes y discretas sugerencias de lo que en particular Isaiah Berlin ha descrito como "contrallustración", "el gran río del romanticismo" que corre del siglo XVIII al siglo XIX y cuyas aguas se desbordan en no menor medida por las épocas y los terrenos que le han sucedido. Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998, pp. 247, 262; Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

ver con sus maneras particulares de ocuparse de la temporalidad y el tiempo.

Ya hemos advertido los supuestos raciales que yacían en la antropología evolucionista a finales del siglo XIX e inicios del XX. El único y mayor desafío disciplinario a dichos modelos y supuestos fue formulado por Franz Boas (1858-1942).[15] A principios del siglo XX, Boas definió el conocimiento antropológico como el constituido por "la historia biológica de la humanidad en todas sus variedades; la lingüística aplicada a pueblos carentes de lenguas escritas; la etnología de pueblos sin registros históricos, y la arqueología prehistórica".[16] A lo largo de su carrera, a estos factores Boas agregó otras formas de indagación. Al mismo tiempo, la contribución distintiva de Boas a la antropología provino de su insistencia en las dimensiones diacrónicas de la disciplina.[17] Como afirma George Stocking: "Para Boas, la

[15] Véase George Stocking, Jr., "Anthropology as *Kulturkampf*: Science and politics in the career of Franz Boas", en Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic*, pp. 94-98. Aprendí mucho de la obra de Stocking, Jr. para la discusión de Boas que sigue a continuación.

[16] Franz Boas, "The history of anthropology", en George Stocking, Jr., *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 35.

[17] Existen tres razones interrelacionadas detrás de mi exploración de la obra de Franz Boas, antes que las de posteriores "boasianos" como A.L. Kroeber (o E. Sapir o P. Radin), las cuales se pueden entender más como expresiones históricas frontales y como consideraciones historicistas. En primer lugar, mi preocupación por lo diacrónico y lo temporal —en este caso expresados en los escritos de Boas— van más allá de los meros "usos" que la antropología hace de la historia. Por el contrario, mi deseo es subrayar la manera en que lo temporal y lo diacrónico estuvieron atados en la amplia interacción de las tendencias hermenéutica y analítica, romántica y progresista. El dualismo epistemológico de Boas adquiere aquí una gran relevancia. En segundo lugar, justamente esta tensión constitutiva entre la "historia" (y una cuidadosa hermenéutica) y la "ciencia" (y la inducción de elementos) resultó crucial para desentrañar la vasta tradición de Boas: por ejemplo, Leslie Spier, Melville Herkovits, Ruth Benedict, Clyde Kluckohn, Radin, Kroeber y Sapir estuvieron todos influidos de varios modos por lo que Stocking, Jr. llama su "educación boasiana", que articula los rasgos familiares de distintas formas. La obra de Krober o de Sapir, incluyendo sus posiciones en relación con la historia y el historicismo, se deben tratar como

'otredad' que es el tema principal de la antropología tenía que explicarse como el producto del cambio de tiempo", una insistencia que abarcó su definición unificadora de la disciplina.[18] Aquí hallamos la crítica que hizo del supuesto evolucionista, "una crítica neoetnológica del 'método comparativo' del evolucionismo clásico".[19]

Hoy día, se aprecia no sólo la manera en que Boas construyó un campo de la investigación en su mayor parte libre del determinismo biológico para poner las bases de la moderna concepción disciplinaria de la cultura como pluralista y relativista, sino también el modo particular en que tendió hacia lo diacrónico, lo histórico y lo temporal, expresados como un camino casi nunca transitado por la antropología durante la mayor parte del siglo XX.[20] En efecto, la orientación de Boas hacia el conocimiento antropológico puede surgir en

parte del despliegue contendiente de una estructura genética común. En tercer lugar, de aquí se sigue que sería muy insuficiente centrarse únicamente en, digamos, las articulaciones de Kroeber de la historia, puesto que, en conjunto, su obra "atravesó fases en las que ora una tendencia genética ora otra [boasiana], se manifiesta con mayor claridad". Éstas van desde su pronunciamiento en 1917 de lo "superorgánico" hasta sus trabajos posteriores sobre las civilizaciones y las tendencias omnicomprensivas en la historia global, con su reconstruccionismo cuantitativo de finales de la década de 1920 y su aseveración de un historicismo holístico unos pocos años más tarde. Desde luego, sería muy interesante comprender los virajes y las fases en el corpus de Kroeber en términos de intercambios entre disposiciones hermenéuticas y analíticas en el trabajo académico, pero tal empresa rebasa el alcance de este ensayo. Lo mismo vale para la obra de un estudioso como Ralph Linton, quien combinó las influencias de Boas y de Radcliffe-Brown. Véase A.L. Kroeber, "The superorganic", *American Anthropologist*, 19, 1917: 163-213; A.L., Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*, Berkeley, University of California Press, 1963, y G. Stocking, Jr., "Ideas and institutions in American anthropology", en G. Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic*, pp. 118-150.

[18] G. Stocking, Jr., "Paradigmatic traditions", p. 347.

[19] *Ibid.*, pp. 352-353.

[20] Stocking, Jr., de manera sucinta, reflexiona sobre estos puntos de partida disciplinarios a partir de los planteamientos de Boas acerca de lo diacrónico y lo histórico. Aquí se encuentran transformaciones en las tendencias clave en la antropología boasiana que cada vez más se inclinaron a partir de la década de 1920 hacia un estudio sincrónico de la integración de las culturas y de la relación de "cultura" y "personalidad", así como también ensancharon la brecha entre la antropología britá-

comentarios actuales como construido fundamentalmente sobre las tradiciones románticas y hermenéuticas decimonónicas de la ciencia, la filosofía y la historia europeas.[21] Sin embargo, no basta con celebrar simplemente la crítica de Boas a los supuestos evolucionistas y racistas desde el ventajoso punto de vista de nuestro presente. Tampoco bastaría con hacer énfasis sólo en los apuntalamientos románticos de su antropología. De hecho, se puede comprender mejor la obra de Boas si se le concibe como a horcajadas en el dualismo entre las tradiciones progresista y romántica, juntándolas a un tiempo mas conservando la tensión entre estas tendencias opuestas. Aquí se habría de hallar el destacado entrelazamiento de los esquemas contendientes del conocimiento moderno, los cuales han apuntalado de diversas maneras a la antropología.

Por un lado, en la obra de Boas, la postura progresista estaba profundamente manifiesta en las creencias liberales clave del siglo XIX, que resaltaban el conocimiento científico y la libertad individual. Éstas expresaron la amplia visión histórica de Boas y su punto de vista del desarrollo. Él creía en el conocimiento racional acumulativo que subyace en el innato progreso humano. Aquí, se entendía el progreso humano no de manera generalizada, sino que sugería en específico lo que Boas llamaba "nuestra propia" civilización moderna occidental.[22] Sin duda, esta perspectiva estaba marcada por una actitud fatalista hacia el desarrollo histórico determinado por la tecnología, no sólo porque empujaba a la civilización occidental, sino porque confrontaba y derrotaba a "las culturas tecnológicamente primitivas". Al mismo tiempo, el racionalismo universalista de Boas también lo llevó a afirmar la existencia de "valores generales" que "se

nica y la estadounidense, si bien ambas tradiciones insistieron en la sincronía, aunque con diferentes énfasis. *Ibid.*, pp. 353-357. Véase también, George Stocking Jr., "Ideas and institutions in American anthropology", pp. 134-149, y G. Stocking Jr., *After Tylor*, pp. 233-441.

[21] Para un indicio de este tipo de lecturas, véase Marshall Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, 2000, pp. 20-22.

[22] Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, Nueva York, W.W. Norton, 1928, p. 206.

concretan de manera acumulativa" en la historia de la civilización humana y que "se concretan de diversas maneras" en las diferentes culturas humanas. Así, el famoso cuestionamiento de Boas de su propia civilización occidental y su creencia en los valores alternativos de otras culturas iban de la mano con su falta de sometimiento como antropólogo al relativismo cultural y su fe en un reino de la verdad científica.[23]

Por otro lado, a lo largo de la carrera de Boas, atravesando su postura optimista, racionalista, universalista y progresista, había una disposición más pesimista, emocional, particularista y romanticista. Podría decirse que esta sensibilidad no podía sino dar forma a la insatisfacción de Boas con la civilización occidental y a la manera en que dicha "enajenación" se expresó en su anticipación de una concepción pluralista de la cultura que estaba basada en el reconocimiento de "la legitimidad de los sistemas de valor alternativos". En esta sensibilidad estaba en juego una contracorriente estética —reforzada por las experiencias vitales de Boas, pero que tuvieron mayores resonancias— que lo hizo estar sumamente "consciente del papel que tienen los factores irracionales en la vida humana". Estas tendencias estuvieron articuladas de manera positiva en la variedad de formas humanas de la cultura, pero se expresaron negativamente en la manera en que algunas costumbres particulares de determinados grupos podían racionalizarse de manera retrospectiva como normas universales, incluyendo el tema de la raza. No es de sorprender que la devoción de toda la vida de Boas al estudio de la cultura y la raza, en especial la exclusividad que cada una definía, pusiera énfasis en el condicionamiento profundamente dominante de estos fenómenos por la historia.[24]

En conjunto, el pensamiento de Boas obtuvo una fuerza motora de la agitada yuxtaposición de las vastas tendencias progresistas y románticas, su casi inevitable entrelazamiento de orientaciones universalistas y racionalistas con disposiciones particularistas y emocionales. Adviértanse los contrastes. Boas "mantuvo durante toda su

[23] G. Stocking, Jr., "Anthropology as *Kulturkampf*", pp. 110-111.
[24] *Ibid.*, p. 111.

vida una concepción más bien idealizada y absolutista de la ciencia" más allá de toda ambigüedad, y también concedió un valor necesario pero restringido a agrupaciones culturales específicas. De manera singular, Boas conjuntó el progreso humano y el proceso histórico determinado por la tecnología con la civilización occidental, pero igualmente defendió la "capacidad mental" del "hombre primitivo" para participar de lleno en la "civilización moderna".[25] Boas sólo previó el avance racional en la imagen de la civilización occidental, pero afirmó de manera decisiva los valores de las culturas no europeas y de esta forma estableció "una especie de punto de apoyo arquimedesiano" para criticar a su propia civilización.[26] De acuerdo con la tradición antropológica establecida, la carrera de Boas tuvo un final dramático. Durante un almuerzo en Nueva York, Boas había comenzado a decir: "Tengo una nueva teoría de la cultura...", cuando cayó sin vida a mitad del enunciado. Tanto en su muerte como en su vida, Franz Boas condensa no sólo las ambigüedades, sino también las ironías de la antropología..., agudamente, a su propia manera.

Las tendencias contrarias que constituyen la empresa antropológica no representan una característica menor en la obra del antropólogo británico E.E. Evans-Pritchard (1902-1973), comúnmente conocido como "E.P.". En la sabiduría convencional de la antropología, se ha considerado que la obra de Evans-Pritchard consolida la inves-

[25] *Ibid.*, pp. 110-112.

[26] Stocking, Jr. Lo puso de este modo: "La necesidad de este tipo de punto de referencia externo fue uno de los leitmotiv en la carrera de Boas y por lo general conllevaba un doble estándar de la valoración cultural: uno universalista, en cuyos términos criticaba la sociedad en que vivía, y uno relativista, en cuyos términos defendía la alternativa cultural. Cualquiera que haya sido la raíz emocional de esta necesidad, la alternativa cultural externa fue para Boas una precondición esencial para lograr tanto el conocimiento científico en la esfera social como la libertad del individuo en sociedad... Sin un punto de referencia externo sobre el cual hacer llegar estas valoraciones [de la cultura occidental] y grilletes [impuestos por el pasado] al nivel de la conciencia, tanto el conocimiento científico como la verdadera libertad serían imposibles. Éste es, pues, el significado fundamental de la batalla que Boas libró durante toda su vida por la cultura". *Ibid.*, pp. 112-113.

tigación estructural-funcionalista iniciada por A.R. Radcliffe-Brown. Aquí se hallará un reconocimiento de las interacciones tempranas de E.P. con Malinowski y también se reconoce que a partir de la década de 1950 su obra siguió por distintos senderos de teoría y explicación. Esto último incluye la famosa aprobación que E.P. hizo de la antropología como una disciplina humanística (y no natural-científica), así como sus afirmaciones de los cercanos vínculos existentes entre la antropología y la historia.[27] Éstas se extendieron hasta incluir las cuestiones suscitadas por E.P. acerca de la incapacidad de los antropólogos para entrar en las mentes de los pueblos que estudiaban; los límites de sus motivaciones académicas que a menudo reflejaban supuestos eurocéntricos de sus propias culturas, y la estrechez de las teorías biológicas, sociológicas y psicológicas de la religión.[28] Al mismo tiempo, y pese al reconocimiento de los virajes en la antropología de E.P., por lo general se considera que el eje de su contribución a la disciplina consiste en su desarrollo del funcionalismo estructuralista, lo cual refleja la hagiografía de este paradigma.[29]

[27] Véase E.E. Evans-Pritchard, "Social anthropology" y "Social anthropology: Past and present", en Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 1-134, 139-157; E.E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press, 1961. El ensayo "Social anthropology: Past and present" es una conferencia Marret dictada por Evans-Pritchard y publicada en *Man* en 1950. Al igual que *Anthropology and History* una década después, este ensayo conduce a una serie de intercambios, en las páginas de *Man* a principios de los años cincuenta, con A.L. Kroeber, Edmund Leach, Raymond Firth y Meyer Fortes, entre otros, que se sumaron al debate. El lector perspicaz hallará de interés estos intercambios. Véase también T.N. Madan, "Review of *Anthropology and History* by E.E. Evans-Pritchard", *The Eastern Anthropologist*, 14, 1961: 262-267.

[28] E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

[29] En absoluto estoy negando el hecho de que la obra de Evans-Pritchard se ha interpretado de otros modos. Por ejemplo, a principios de los años sesenta David Pocock expuso sus argumentos a favor de las afinidades de los escritos de Evans-Pritchard con el estructuralismo moderno, incluyendo el enfoque a la noción de las "oposiciones" clasificatorias. David F. Pocock, *Social Anthropology*, Londres y Nueva York, Sheed and Ward, 1961, pp. 72-82.

Frente a estas corrientes, me gustaría indicar un acercamiento diferente a la obra de E.P., un acercamiento que parta, críticamente, de dar cuenta de la manera en que sus escritos estuvieron moldeados por sus intercalaciones preponderantes de filamentos hermenéuticos con vetas analíticas. Una orientación de este tipo hacia la antropología de E.P. no niega, por ejemplo, el lugar que ocupa su monografía de los *nuer* como una insignia del análisis estructural-funcionalista.[30] Tampoco pasa por alto el hecho de que la obra de E.P. sostenía estrechos vínculos con los supuestos formativos tanto del funcionalismo estructuralista como del funcionalismo, que consideraban a la sociedad como un sistema integrado. Más bien, la tendencia que aquí se delinea pretende desenvolver los términos para entender los argumentos y los análisis de E.P.

En su discusión del tiempo, Evans-Pritchard recurrió tanto a Durkheim como a Malinowski.[31] En *Los nuer*, así como en un ensayo sobre la medición del tiempo entre estos pueblos, E.P. desarrolló su célebre noción del tiempo "ecológico".[32] Dicha noción surgió estrechamente ligada a los conceptos de medición del tiempo, que conllevaban "actividades sociales" o una "relación recíproca entre actividades".[33] Aquí, el paso del tiempo se percibe a través de una lente de conceptos culturales que se refieren a las actividades —esto es, mediante sistemas de medición del tiempo— más que a través de una inmersión real en las actividades.[34] Sin embargo, para E.P. el tiempo también está compuesto del "ritmo" de los ciclos básicos de activi-

[30] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

[31] Para una discusión de las formas en que las articulaciones del tiempo de Evans-Pritchard cristalizaron las "ambigüedades indisolubles" acerca del tiempo en la obra de Durkheim (y sus colegas) y en la de Malinowski, véase N. Munn, "The cultural anthropology of time", pp. 94-98. Mis argumentos parten del brillante ensayo de Munn y amplían sus indagaciones mediante diferentes planteamientos, pero que se traslapan.

[32] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*; E.E. Evans-Pritchard, "Nuer time reckoning", *Africa*, 12, 1939: 189-216.

[33] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp. 96, 102.

[34] N. Munn, "The cultural anthropology of time", p. 96.

dad, ligados a los ciclos naturales: los movimientos diarios del ganado y los cambios de estación entre las aldeas y los campamentos, así como también el ritmo distintivo de cada estación. En este sentido, el tiempo aparece como un movimiento o un proceso y no solamente como unidades o conceptos estáticos de medición del tiempo.[35] En conjunto, los dos grupos de planteamientos trabajan a la par en la elaboración de E.P. sobre el tiempo ecológico (del día a día).

A la inversa, cuando E.P. se vuelve hacia el tiempo de largo plazo y estructural, su mirada se aleja por completo de las actividades, que, recordemos, proporcionan un sentido de movimiento concreto. Antes bien, E.P. ahora se centra casi exclusivamente en marcos conceptuales. Esto quiere decir que el tiempo estructural no trata sobre un movimiento que va en aumento, sino que es fundamentalmente no acumulativo, de modo que la rejilla genealógica de los nuer crea tan sólo una "ilusión" inmóvil del tiempo.[36] Elaborando a partir de las perspicacias de Nancy Munn, yo sugiero que el tiempo estructural de Evans-Pritchard no es cualitativo y concreto, sino cuantitativo y geométrico. Se trata de una versión y una visión estáticas del tiempo que ocluye el espacio concreto y vivido de las actividades.[37]

Aquí entra en juego una escisión constitutiva, una discrepancia formativa. Por una parte, al *describir* el tiempo ecológico, E.P. llega a incluir en su discusión actividades espacio-temporales clave, por ejemplo, los movimientos temporales entre la aldea y el campamento. A rasgos generales, éste es el momento hermenéutico en las interpretaciones de E.P. del tiempo. Por otra parte, es precisamente esta "coconstitución" del tiempo y el espacio en la actividad lo que queda ignorado y omitido de los marcos formalistas de E.P., de manera que el tiempo estructural parece una geometría abstracta de la distancia social.[38] A esto se le puede llamar, en términos generales, el momento

[35] *Idem.*; E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp. 98-103.

[36] E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, pp. 105-108.

[37] Aquí, hay algo de una implícita y no pensada oposición entre el tiempo y el espacio en las formulaciones de Evans-Pritchard. N. Munn, "The cultural anthropology of time", pp. 97-98.

[38] *Idem.*

analítico en las concepciones de E.P. del tiempo. No hace falta decir que las tendencias hermenéutica y analítica están profundamente entrelazadas en la antropología de E.P. Sin duda, este entrelazamiento dota a las consideraciones de E.P. en torno del tiempo de su fuerza motora y de sus limitaciones críticas. Los pueblos nuer, en las manos hermenéuticas de E.P., tienen su propio tiempo concreto y cotidiano. Esta estrategia sirve para fundamentar el tiempo en la imagen de la diversidad social y la heterogeneidad cultural, abriendo así implícitamente términos penetrantes, de sentido común, y dados por sentado acerca del tiempo como una mera medida homogénea sin ninguna distinción cualitativa. Pero los pueblos nuer, según el análisis de E.P., tampoco tienen un tiempo de largo plazo. Esta medida suscita cuestiones clave concernientes a su marco analítico, algo que ostenta la profunda impronta de las proyecciones perdurables, analizadas anteriormente, de los lugares primitivos (los nuer y su tiempo ecológico) y los espacios modernos (el Occidente y su tiempo de largo plazo).[39]

La interacción entre las disposiciones hermenéuticas y las tendencias analíticas —así como la oposición de lo encantado y lo moderno— no hace sino resaltar el influyente corpus del sociólogo y filósofo francés Pierre Bourdieu (1930-2002). Bourdieu combina tendencias fenomenológicas, weberianas y marxistas para subrayar las dimensiones temporales de las prácticas sociales y los actores prácti-

[39] La naturaleza de las lecturas que propongo también puede destapar otras tensiones y posibilidades de la antropología de Evans-Pritchard Por un lado, su notable estudio histórico sobre los *sanusi*, no obstante, muestra continuidades significativas con su obra ahistórica sobre la política de los nuer. Por el otro, E.P. propuso formas del análisis "procesual" iniciado a fines de la década de 1930 en su obra sobre brujería, magia y hechicería en el estado Azande. Posiblemente este énfasis en el proceso terminó por confirmarse sólo hasta su contribución en *African Political Systems*, una obra considerada como un baluarte del paradigma estructural-funcionalista. Aquí, los escritos de E.P., de hecho, insinúan un viraje significativo del programa establecido por Radcliffe-Brown. Véase E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press, 1949; A. Kuper, *Anthropologists and Anthropology*, p. 163; E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937; Meyer Fortes y E.E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940, y J. Vincent, *Anthropology and Politics*, pp. 258-265.

cos, argumentando que los marcos totalizadores de las "reglas" establecidas de la acción excluyen al tiempo de la "práctica". No obstante, justamente estas maniobras hermenéuticas se entrecruzan de manera importante en la obra de Bourdieu con orientaciones analíticas que traen a colación las oposiciones implícitas entre lo "tradicional" y lo "moderno", los ritmos colectivos y la acción individual, y las nociones de "espacio" y "tiempo". Aquí, mediante un encuadre del tiempo con filtros orientados por el agente, Bourdieu contrasta la Argelia precapitalista y tradicional como marcada por una "previsión" sólo del futuro inmediato (ya "implícito en el presente percibido directamente") *con* las sociedades capitalistas modernas, donde "pronosticar" supone un futuro indefinido, "un campo de posibilidades por explorarse... por medio del cálculo". Además, en su obra posterior, el énfasis en explorar las prácticas poniendo atención tanto al tiempo irreversible e imperecedero de las actividades como a la manipulación estratégica de este tiempo por el agente desaparece cuando Bourdieu torna la mirada hacia los ritmos colectivos (calendáricos) y la periodización, los cuales se explican mediante homologías simbólicas que ahora fácilmente se disuelven en una generalizada "lógica de la práctica". Por último, los escritos de Bourdieu no sólo no se salvan de las oposiciones analíticas del tiempo y el espacio, sino que principalmente privilegian al primero por encima del segundo.[40] Nada de esto pretende sugerir que la atención en el entramado de las tendencias hermenéutica y analítica posea la única clave para comprender las tradiciones en la antropología y la historia; se trata más bien de mirarlo como un posible medio para reconsiderar el pasado y el presente de las disciplinas y sus representaciones.

[40] Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 8 (publicado por primera vez en francés en 1963); Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, y Munn, "The cultural anthropology of time", pp. 106-109. Antes que proporcionar más ejemplos, permítaseme expresar que la atención al entrelazamiento de las disposiciones contrarias en relación con los mundos sociales y sus interpretaciones académicas nos puede ayudar a aproximarnos de formas novedosas a los diferentes cuerpos de trabajo que se analizan en este libro.

TEMPORALIDAD Y ANTROPOLOGÍA: EJEMPLOS INDIOS

Volviendo a la antropología y la sociología de India, sería sencillo mostrar que estas prácticas disciplinarias han estado sobre todo guiadas al margen de las consideraciones históricas, privilegiando a grandes rasgos el presente etnográfico. Mucho de esto sin duda sería cierto, pero acaso sea más importante considerar las formas contradictorias y divididas en que la historia y la temporalidad han entrado a la escritura antropológica sobre el subcontinente. Ciertamente, mantener en mente las ambivalencias de la etnografía, analizadas antes, hace posible aproximarse a los pasados de la antropología en India con un conjunto característico de cuestiones.

Permítaseme comenzar con un ejemplo que da cuenta de dichas consideraciones: la primera monografía del antropólogo S.C. Dube, *The Kamar* [*Los kamar*].[41] Esta obra se desarrolló a partir de la tesis doctoral del autodidacta etnógrafo indio; la tesis y el manuscrito se escribieron y revisaron en la segunda mitad de la década de 1940. Ahora bien, se puede reconvenir a la obra como una variedad de la antropología de rescate en el marco colonial que niega la temporalidad de su objeto —los kamar, cazadores-recolectores y cultivadores temporales que habitan en la parte sur del distrito de Raipur en Chhattisgarh— mediante supuestos evolucionistas. Al mismo tiempo, me gustaría sugerir otras lecturas posibles de *Los kamar,* las cuales se sostienen con las tensiones que han sido formativas de la antropología sobre el subcontinente. Aquí habrá de encontrarse el ambiguo y penetrante juego de este tipo de estudio sobre la temporalidad y la historia —y del imperio y la nación— que requiere mayor examen.

Los kamar se ubica en la cúspide del final del dominio colonial y la llegada de la independencia india. El estudio fue moldeado por las

[41] S.C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951. Aquí mi análisis recurre a Saurabh Dube, "Ties that bind: Tribe, village, nation, and S.C. Dube", en Patricia Uberoi, Satish Deshpande y Nandini Sundar (eds.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, 2007.

suposiciones del primitivo anterior, de la ranura salvaje y del nicho nativo dentro de la etnografía colonial/moderna, supuestos y proyecciones que ya hemos encontrado antes. Sin embargo, el libro también hacía referencia a los estilos de vida de los kamar como incrustados en procesos sociales más amplios. La obra proyecta a sus sujetos como atrapados dentro de los vastos términos de la transformación nacionalista. No obstante, constantemente regresaba a una tradición kamar esencial. El asunto es que dicha tensión no es un mero cambio de acento en el estudio entre las partes que se escribieron antes y después de la independencia, ni tampoco resulta inválida esta tensión. Antes bien, la tensión resulta formativa en el libro y recorre todos sus capítulos. *Los kamar* captura y contiene las ambigüedades y las ambivalencias del pensamiento y la escritura de S.C. Dube —indicativas de las ansiedades de su disciplina—, trenzando con inquietud la exigencia antropológica y el deseo nacionalista en una coyuntura crucial.

No es de sorprender que las tensiones formativas y las ambigüedades productivas de *Los kamar* estén enlazadas por el estilo, la estructura y el sentimiento de la obra. Dube consideraba que las culturas primitivas no eran estáticas sino dinámicas, en especial ya que la cultura misma constituía un mecanismo de adaptación. Aquí la noción de lo primitivo implicaba registros gemelos. Por un lado, denotaba atraso en un eje evolucionista, un esquema autoexplicativo, asumido *a priori,* que era la visión dominante en ese entonces de la antropología y la nación. Por el otro lado, registraba la diferencia cultural, coetánea con el etnógrafo, en el espacio de la nación, lo que sugiere la comprensión empática. Así, en el estudio, el imperativo de describir el estilo de vida kamar antes de que cambiara se entrecruzaba con el impulso por registrar el cambiante estilo de vida de los kamar, donde la doble disposición ora se agrieta, ora se cohesiona.[42] No

[42] Considérese que Dube escribió que los kamars "hablan seriamente sobre Mahatma Gandhi, *el rey de reyes*... dotado de grandes poderes mágicos para pelear contra los *sahibs* blancos". Sin embargo, también describió a los kamars como "casi intocados" por el "gran despertar político que ha dado a la India una nueva conciencia nacional en los últimos sesenta años". La narrativa se mantiene, pero sus costuras se sueltan. S.C. Dube, *The Kamar*, p. 166.

es mía la sugerencia de que la primera monografía etnográfica de Dube reconcilió de manera prematura estas tendencias contrarias. Más bien, el asunto es que el texto constituye el sitio donde estas presiones contradictorias resultan visibles, el terreno donde estas tensiones entran en movimiento, lo que sirve para revelar y desentrañar las conjunciones y disyunciones existentes entre los marcos antropológicos y las formulaciones nacionalistas.[43] Todo esto suscita algunas consideraciones clave de la práctica antropológica (y sociológica) sobre el subcontinente indio, en particular a la sombra del imperio y la nación.

Considérese el hecho de que la obra de importantes antropólogos y sociólogos, cuya reputación ya estaba bien establecida en la era preindependista, a menudo estaba moldeada por suposiciones implícitas y proyecciones explícitas en torno de la civilización y la historia del subcontinente. En este renglón, estudiosos tan diversos como Nirmal Kumar Bose, G.S. Ghurye e Iravati Karve combinaron lecturas de textos hindúes clásicos con elementos de materiales etnográficos de campo. Su labor académica comenzó, así, diversas indagaciones acerca de las preocupaciones comunes tales como la integración de las "tribus" en la sociedad hindú, al tiempo que se ocupaba de cuestiones de disposición de parentesco a lo largo de líneas panregionales en el subcontinente.[44] De igual modo, en los escritos de Radhakamal Mukherjee, D.P. Mukerjee y D.N. Majumdar, quienes residían en Lucknow, las orientaciones particulares de la tradición

[43] De forma interesante, D.N. Majumdar estuvo entre los primeros antropólogos de India que buscaron reconciliar la tensión existente entre las aproximaciones sincrónica y diacrónica. T.N. Madan, en comunicación personal. Sin embargo, su obra sobre una tribu en transición quizá no influyó explícitamente en el planteamiento de *The Kamar*, aunque la discusión de Dube con Majumdar dejó una huella en el libro. Leela Dube, en comunicación personal.

[44] Véase, por ejemplo, Nirmal Kumar Bose, *The Structure of Hindu Society*, Nueva Delhi, Orient Longman, 1975; G.S. Ghurye, *The Aborgines – So Called' – and their Future*, Poona, Gokhale Institute of Politics and Economics, 1942; G.S. Ghurye, *Caste and Race in India*, Bombay, Popular Prakashan, 1969; Irawati Karve, *Kinship Organization in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1953, e Irawati Karve, *Hindu Society: An Introduction*, Poona, Deccan College, 1961.

cultural y sus transformaciones estaban entrelazadas intrínsecamente con las múltiples articulaciones de los términos de la historia y la civilización de India.[45]

Mi argumento es que resulta fácil, aunque apresurado, prejuzgar esta producción académica como un conocimiento anticuado, el cual fue sustituido con firmeza después de la década de 1950 por una práctica crecientemente especializada de la antropología/sociología de India. En su lugar, la labor más difícil y productiva implica rastrear los modos específicos y cambiantes en que las nociones y las interpretaciones de la tradición, la historia y la civilización fueron entendidas en este ámbito. Sin duda, asumir estos esfuerzos significaría desentrañar los lineamientos de archivo de la antropología india, especialmente sus compromisos con, y las articulaciones de, imperio y nación, las categorías occidentales y las consideraciones nacionalistas. Nada de esto sugiere una celebración simple de dicha actividad académica. Antes bien, implica la necesidad de entrar crítica y cautelosamente en los protocolos de este conocimiento y sus formas de conocer a fin de rastrear sus consideraciones y contradicciones constitutivas, sus ambivalencias y excesos formativos.[46]

A partir de la década de 1950, los escritos de la antropología/sociología en el subcontinente llegaron a ser fundidos cada vez más en moldes sincrónicos, sobre todo bajo la influencia de los análisis funcionalista, estructural-funcionalista y estructural. Tanto de maneras implícitas como explícitas, estos planteamientos pusieron un signo de interrogación en lo que ahora parecían procedimientos especu-

[45] Véase T.N. Madan, *Pathways: Approaches to the Study of Society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 3-36. Ciertamente, D.P. Mukerji articuló de forma explícita la propuesta marxista en un libro sobre historia. Dhurjati Prasad Mukerji, *On Indian History: A Study in Method*, Bombay, Hind Kitabs, 1945.

[46] Para esfuerzos clave en torno a este tipo de lecturas, consúltese, por ejemplo, T.N. Madan, *Pathways*, pp. 3-36, y Ravindra K. Jain, "Social anthropology of India: Theory and method", en Indian Council of Social Science Research, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology, 1969-1979*, Nueva Delhi, Satvahan, 1985, pp. 1-50. Véase también Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 50-54.

lativos y proyecciones de sentido común —particularmente en lo referente a la historia, la civilización y la tradición— dentro de la producción académica previa. Al mismo tiempo, resultaría muy optimista asumir que las consideraciones de los términos de civilización y tradición india, incluyendo frecuentes articulaciones implícitas de los patrones de historia, simplemente desaparecieron en los escritos más recientes.[47] Más bien, estuvieron plegados de varios modos en los dobleces de los análisis sociocientíficos organizados con mayor rigor, estructurados sincrónicamente y seguros de sí mismos. Una vez más, resulta crucial desentrañar la presencia de las nociones de la civilización y la tradición india —y de las proyecciones implicadas de la historia— en tanto dan forma a descripciones importantes de la estructura social y de la aldea en el subcontinente en la antropología después de la independencia.[48]

Algunos aspectos de los influyentes escritos de Louis Dumont adquieren importancia en este punto. Las contribuciones cruciales del intelectual francés a la labor académica incluyen su articulación de la sociedad india como apuntalada por el marco del hombre jerárquico, el *Homo hierarchicus*.[49] Para Dumont resultan importantes el

[47] Las formulaciones de Redfield acerca de las "grandes" y "pequeñas" tradiciones de las civilizaciones ejerció una importante influencia en este punto. Mientras articulaba esta influencia, Marriott preguntó: "¿Puede una aldea ser entendida y concebida como un todo en sí mismo, y acaso entender una aldea como ésta puede contribuir a entender la cultura mayor... en la cual está insertada dicha aldea?". Robert Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956; McKim Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, p. 171.

[48] He tratado antes estas cuestiones en relación con los escritos de S.C. Dube sobre las aldeas en India. S. Dube, "Ties that bind." Estos temas pueden ser de utilidad para trabajar sobre la obra fundamental de M.N. Srinivas. M.N. Srinivas, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952, y M.N. Srinivas, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966. Véase también Jain, "Social anthropology of India", pp. 8-11, y Satish Saberwal, "Sociologists and inequality in India: The historical context", *Economic and Political Weekly*, 14, 1979: 243-254.

[49] Dumont contrasta al *Homo hierarchicus* de la cultura india (principalmente hindú) con el *Homo equalus* (el hombre igualitario) de la sociedad occidental. Louis

principio del *dharma*, la autoridad de la casta y el orden de la jerarquía. Reforzada por el mandato del *dharma*, la estructura de la casta se manifiesta conscientemente en la ideología de la jerarquía. Esta ideología encuentra su forma clave en la oposición entre lo puro y lo impuro y asume su característica fundamental en la separación del estatus y el poder, definiendo así una jerarquía continua como el valor central del *ethos* hindú/indio. Estos principios primarios también proporcionan la base para la gama de escritos de Dumont, que van desde las interpretaciones particulares de la relación entre casta y secta hasta las discusiones sobre religión y política en el sur de Asia.[50] Los sintéticos escritos de Dumont sobre el sur de Asia parten de materiales históricos de una variedad "indológica" y textual que se conjunta con indagaciones etnográficas.

Entre sus críticos y simpatizantes, la obra de Dumont sirvió para orientar importantes planteamientos de la antropología india de formas específicas, planteamientos que sólo ocasionalmente tendían hacia, pero con frecuencia se distanciaban de, las interpretaciones históricas.[51] Al mismo tiempo, los interlocutores de Dumont rara vez se

---

Dumont, Homo hierarchicus: *The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1980. Véase también T.N. Madan, "The comparison of civilizations: Louis Dumont on India and the West", *International Sociology*, 16, 2001: 474-487. Sobre los matices en los argumentos de Dumont acerca del "holismo", el "individualismo" y sus mutuos enredos, véase Dube, *Stitches on Time*, pp. 121-122, 217 n. 62.

[50] L. Dumont, Homo hierarchicus; L. Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, París y La Haya, Mouton, 1970.

[51] Entre los antropólogos prominentes que criticaron a Dumont, dos en particular —Nicholas Dirks y Richard Burghart— recurrieron explícitamente a materiales y argumentos históricos. Véase Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Nicholas B. Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001, y Richard Burghart, *The Conditions of Listening: Essays on Religion, History, and Politics in India*, editado por C.J. Fuller y Jonathan Spencer, Delhi, Oxford University Press, 1996. Véase también S. Dube, *Untouchable Pasts*, y Peter Van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

han acercado a los registros de los usos que Dumont tenía de la historia. A grandes rasgos, los partidarios celebraban la riqueza de los escritos de Dumont, lo que incluía propagar su propuesta inicial —hecha junto con David Pocock— de que la sociología de India preferentemente se debía encontrar en la intersección de la indología y la investigación etnográfica.[52] Sin embargo, estaban muy poco preocupados por las dimensiones históricas de las lecturas textuales de Dumont.[53] En contraste, los muchos críticos de Dumont le recriminaron, por ejemplo, proporcionar una perspectiva brahmánica de la sociedad india y por privilegiar la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación de formas que excluían las bases "materiales" de la casta y la autoridad, o que pasaban por alto la constitución "cultural" de la realeza y el poder.[54] Con todo, estas críticas también sugerían que, a lo sumo, las interpretaciones de Dumont eran ahistóricas —sin ponderar demasiado la carga de dicha ahistoricidad— para implicar que su obra se reducía a un rechazo descarado de la historia.

Más allá de estas tendencias, me gustaría sugerir que es crucial ocuparse de los términos de la historia del trabajo seminal de Dumont. Mientras que una discusión detallada de estas cuestiones rebasa el alcance de este trabajo, permítaseme una vez más suscitar un conjunto de preguntas superpuestas.[55] En primer lugar, ¿de qué for-

[52] Louis Dumont y David F. Pocock, "For a sociology of India", *Contributions to Indian Sociology*, 1, 1957: 7-22.

[53] No es necesario decir que estas apreciaciones de Dumont no han estado exentas de crítica. Véase, por ejemplo,Veena Das, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 3-7, 46-49. Véase también T.N. Madan (ed.) *Way of Life: King, Householder, Renouncer*, Nueva Delhi, Vikas, 1982, y V. Das, *Critical Events*, pp. 34-40.

[54] Para analizar estas críticas y cuestiones, que incluyen referencias relevantes, véase S. Dube, *Untouchable Pasts*, pp. 8-12, y Jens Lerche, "Dominant castes, rajas, Brahmins, and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: Behind the facade of the '*jajmani* system'", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 27, 1993: 237-266. Véase también Dipankar Gupta, "Continuous hierarchies and discrete castes", en D. Gupta (ed.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 110-141.

[55] Las amplias y sustantivas bases de estas preguntas provienen de Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, "Spectres of conversion: Transformations of caste and

mas la interpretación que Dumont hace de la sociedad hindú/india implica una lectura exclusiva de textos indológicos y una singular construcción de la historia, que operan en conjunto? ¿Acaso Dumont despliega materiales textuales e históricos —junto con otros cuerpos de escritos— para engrandecer y reforzar su concepción del hinduismo, la cual revela un centro civilizatorio y un *ethos* omnicomprensivo? En segundo lugar, y más específicamente, ¿las proyecciones de Dumont del pasado subyacen de manera crucial tras sus propuestas respecto a la casta y la secta y el jefe de familia y el ascético, categorías que en su obra anterior aparecen como tipos-ideales que interactúan y que en sus escritos posteriores se interpretan como dualidades complementarias? Si éste es el caso, ¿de qué manera estas estratagemas de la historia y las articulaciones de las oposiciones apuntalan el lugar de la casta y la posición de la secta como si conformaran construcciones desmesuradas del hinduismo y expresaran su historia exclusiva? Puesto de otro modo: ¿de qué forma las aseveraciones de Dumont acerca de la historia apoyan su énfasis de la continuidad esencial de una civilización hindú para minimizar las diferencias incorporadas en la casta y la secta (en la imagen de un orden hindú unificado) y/o para disolver las diferencias de estas formaciones (en un continuo *ethos* hindú)?[56] En tercer y último lugar, no obstante el tenor crítico de mis preguntas, ¿acaso existen momentos en la escritura de Dumont en que sus articulaciones de los materiales históricos superan su esquemático análisis? En dichos momentos, ¿sus usos de la historia van más allá del suministro de un limitado material ilustrativo para engrandecer las proyecciones de la unidad y la continuidad de la civilización hindú y proporcionar en su lugar atisbos de elaboraciones cuestionadas y contradictorias del hinduismo, incluyendo la casta y la secta?

---

sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (eds.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, en especial las pp. 224-230.

[56] Esto provoca una pregunta relacionada: ¿acaso estos procedimientos de Dumont prefiguran formas indias del cristianismo y el islam en el espejo del hinduismo?

HISTORIA Y CULTURA

He señalado que así como los términos de tiempo y temporalidad han estado presentes de diferentes formas en el centro de la antropología, así también la escritura de la historia ha implicado de varias maneras las proyecciones de la cultura y la tradición. Me dedicaré a este último punto ahora. Aquí resulta importante reiterar que no menos que la antropología, la escritura de la historia ha cargado con la profunda impronta de las oposiciones jerárquicas de la modernidad y que ha expresado agudamente las contradicciones y cuestionamientos del conocimiento moderno, además de recalcar la reciprocidad de estas indagaciones.

En primer lugar, los procesos de institucionalización de la disciplina en el mundo euroamericano durante el siglo XIX —así como sus importantes antecedentes— significaron que la escritura de la historia surgiera como si portara el estandarte de la nación. La disciplina con frecuencia no sólo era interminable y etnocéntricamente introspectiva, sino que estaba moldeada por agudas diferenciaciones entre lo civilizado y lo atrasado en lo concerniente a pueblos y naciones. En segundo lugar, de aquí se siguió que en los foros occidentales los relatos históricos relativamente escasos que se realizaron sobre territorios lejanos, a menudo coloniales, con frecuencia presentaran tales pasados como notas al pie y como apéndices de la historia de Europa. En tercer lugar, las historias construidas en los países colonizados y en las nuevas naciones independientes muchas veces fueron concebidas en la imagen de un Occidente progresista, si bien utilizando para sus propios fines las jerarquías y las oposiciones de una modernidad exclusiva.[57]

[57] Sobre este tema, véase Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, 37, 1992: 1-26; Frederick Cooper, "Conflict and connection: Rethinking colonial African history", *American Historical Review*, 99, 1994: 1519-1526, y Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 30-42. Véase también Gyan Prakash, "Subaltern studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994: 1475-1494. Si bien registran ciertas excepciones, los estudios de Cooper y Sarkar corroboran mis afirmaciones.

En cuarto y último lugar, las importantes corrientes de escritura de la historia podían expresar impulsos hermenéuticos, historicistas y contrarios a la Ilustración, pero su relación con una modernidad occidental exclusiva y jerárquica tenía doble filo. Dichas historias articularon sagazmente las nociones de cultura, tradición y *volk* (el pueblo), generalmente de la nación, para cuestionar críticamente la presunción de engrandecer la razón que ellos veían como el leitmotiv de la Ilustración. A la inversa, tales articulaciones de las tendencias hermenéutica, historicista y contraria a la Ilustración no podían eludir, como ya hemos visto, los esquemas del desarrollo de una historia un tanto singular que se centraba en Europa.[58]

¿Pero qué hay de la escritura más contemporánea de la historia de India? Aquí, también, las nociones de cultura y tradición encuentran manifestaciones bastante peculiares, incluyendo el hecho de que se conviertan en variables abiertas o que se articulen de maneras atenuadas. Consideren primero los relatos históricos que en lo fundamental no reflexionan acerca de sus supuestos y/o que se enmarcan en modos ante todo analíticos. En dos importantes ensayos, Gyanendra Pandey se centró en el fracaso de la moderna escritura de la historia para tratar adecuadamente los pasados de violencia religiosa sectaria en la India colonial y poscolonial, en particular la violencia que constituyó la partición del subcontinente.[59] Pandey considera esta carencia como un problema mayor de la historiografía que subordina la experiencia cotidiana de la violencia y el dolor a las historias de la transición hacia la modernidad, el Estado, la razón y el progreso. Podemos concordar o disentir con la arrolladora condena

[58] Pese al tono crítico de mis argumentos, hay mucho de nuevo que aprender de estas diferentes tendencias de la escritura de la historia. Específicamente, el característico entramado de los impulsos hermenéutico y analítico en varias formas de la empresa histórica requiere mayor atención.

[59] Gyanendra Pandey, "In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, 1992: 27-55, y Gyanendra Pandey, "The prose of otherness", en David Arnold y David Hardiman (eds.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.

de la historia que hace Pandey —o, siguiendo a Foucault, la "historia del historiador"— que se ostenta como la "Historia", el oscuro y ominoso reflejo, en un espejo que el propio autor sostiene, de la "Modernidad";[60] sin embargo, es importante hacer constar que Pandey apunta hacia el modo en que los proyectos dominantes de la modernidad y el progreso, el Estado y la nación, y la razón y la civilización se construyen dentro de la estructura y el *telos* de diferentes narrativas históricas. Los proyectos no sólo orquestan la existencia y la experiencia de los momentos cotidianos y extraordinarios de la violencia, sino que hacen esto al mismo tiempo que naturalizan y extirpan las transformaciones de la(s) cultura(s) y la(s) tradición(es) donde la violencia está incrustada. Aquí, la violencia, la cultura y la tradición constituyen fantasmas, espectros que la escritura de la historia quiere exorcizar asiduamente, pero son fantasmas cuya inquietante presencia es constitutiva de la narrativa del historiador.[61]

En estos relatos históricos, las articulaciones precisas de la violencia, la cultura y la tradición son ignoradas pero asimiladas —como episodios intrascendentes y aberraciones inconvenientes— en las interminables narrativas de las transiciones inevitables. De esta manera, las representaciones coloniales del malestar "nativo" y los escritos nacionalistas sobre la lucha sectaria comparten una base común, puesto que cada uno ofrece explicaciones moldeadas en términos de la criminalidad, el atraso, las pasiones primitivas y la viva irracionalidad del pueblo. De igual modo, existen fuertes nexos entre historiadores modernos de distintas convicciones ideológicas en cuanto a su manera de representar la violencia, por ejemplo, de la Partición del sub-

[60] G. Pandey, "The prose of otherness". La dificultad con este ensayo radica en el estilo de su pronunciamiento. Así, aun cuando Pandey toma nota de las diferencias entre historiadores de diversas convicciones, la "Historia" sigue concebida como singular. Dichas afirmaciones exageradas, de hecho, dimanan de la singularidad del marco omnicomprensivo que maniata el ensayo de Pandey, sin tener ninguna consideración de las marcas de diferencia y de heterodoxia en el meollo de la práctica histórica.

[61] A todas luces, estoy tamizando los argumentos e ideas de Pandey con filtros relacionados, mas distintos.

continente en India y Pakistán. Se dedica muy poco espacio en estos relatos —constituidos de múltiples formas por una búsqueda de estructuras subyacentes, privilegiando las fuerzas del cambio, y una preocupación por las acciones de grandes hombres— para analizar el trauma o el significado de la violencia sectaria, incluyendo las consideraciones importantes de los términos y transformaciones de las culturas y tradiciones de las cuales forma parte. Lejos de sorprender, la violencia y el dolor —así como sus implicaciones mutuas con la cultura y la tradición— quedan relegados al reino de la "otredad", una otredad que formativamente obsesiona a la escritura de la historia y al subcontinente indio.[62]

Los términos de la cultura y la tradición también plantean problemas para la escritura de la historia que defiende activamente estas categorías-entidades. Hay un lugar preponderante en el desarrollo de la antropología histórica sobre el sur de Asia que está ocupado por el proyecto colectivo de los estudios subalternos. Un importante punto de partida del proyecto implica una reconstrucción de las formas de cultura y de conciencia presentes en las iniciativas y los movimientos de grupos subordinados. Al mismo tiempo, como he analizado en otra parte, las dificultades en el trabajo anterior de los estudios subalternos tenían vínculos con el lugar que ocupaban la cultura y la tradición dentro del proyecto.[63] Aquí, a menudo, la cultura aparecía como un elemento a priori más que como una categoría crítica en la escritura de la historia. Por un lado, en este corpus, las culturas de los subalternos permanecieron más bien como marcos estáticos de

[62] *Ibid.*; G. Pandey, "In defense of the fragment." Este último ensayo establece que dicha exclusión de los significados de la violencia y los contornos del dolor en las arenas cotidianas persiste en el presente. Trabajos más recientes sobre la Partición buscan resarcir tal exclusión de los términos de violencia y dolor en la empresa histórica; consúltese, por ejemplo, Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998, y Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[63] S. Dube, *Stitches on Time*, en especial el cap. 5.

creencia y comportamiento, lo que irónicamente correspondía a la noción previa que la antropología tenía de la cultura como un "modo de vida entero/intacto". Esto quiere decir proyectos, en su mayoría inmutables y heterogéneos, de pensamiento y acción, los cuales subyacían tras la pasividad y resistencia de los grupos subalternos. Por otro lado, debido a la preocupación por la autonomía y la "agencia" de lo subalterno, articuladas por las dualidades entre la resistencia y la dominación y entre lo subalterno y la élite, las prácticas significativas de grupos subordinados ante la autoridad aparecían como simplemente opuestas a la dominación, de modo que las culturas y las tradiciones de los subalternos quedaban situadas fuera de la productividad del poder.

Precisamente estos temas son los que se han convertido en cuestiones importantes en las transformaciones recientes de la antropología y la historia. Junto con las amplias y novedosas contradicciones, disputas y conjunciones de estas indagaciones, estos temas se analizan en los siguientes capítulos.

4. CUESTIONES DE AMBIGÜEDAD

En este capítulo analizo las transformaciones recientes de la antropología y la historia, que sustentan la elaboración de la antropología histórica. Agrego también algunas consideraciones al capítulo anterior, donde ofrecí argumentos a favor de una manera de aproximarse a la antropología histórica que permita repensar sus disciplinas constitutivas y su amplia interacción. Para recapitular, he explorado las orientaciones formativas de la antropología hacia el tiempo y la temporalidad y las de la historia hacia la cultura y la tradición, abordando tales tareas considerando la antropología y la historia no como disciplinas estrechamente herméticas, sino como configuraciones del conocimiento y como modalidades del saber que a menudo han implicado suposiciones mutuas acerca de los mundos sociales que las apuntalan y resguardan. Aquí han sido de suma importancia las jerarquías y las oposiciones temporales, así como las ambivalencias y los excesos epistemológicos de la antropología y la historia bajo los desarrollos de la modernidad. Y, así, el presente capítulo también considera las transformaciones recientes de la antropología y la historia no sólo mediante un rastreo del "diálogo" entre ambas, sino poniendo atención a sus reelaboraciones críticas y renovaciones mutuas. Éstas indican disposiciones convergentes, pero también articulaciones divergentes. Sin duda, la explicación que sigue no se encuentra enmarcada como una narrativa heroica de los puntos de partida progresistas de la antropología y la historia, sino como una narrativa que registra las ambigüedades y las contradicciones en este terreno, incluyendo los desarrollos de la antropología histórica en el sur de Asia.

AMBIGÜEDADES DE LA ANTROPOLOGÍA

En los últimos años, los escritos de los antropólogos y los historiadores han configurado lecturas incisivas del significado y el poder en el pasado y en el presente. Ciertamente, durante las últimas dos décadas, se ha convertido en un asunto de absoluta ortodoxia estipular que a comienzos de la década de 1970 un vigoroso énfasis en la práctica, los procesos y el conflicto ha reemplazado el privilegio que antes se daba a la estructura, las normas y el consenso dentro de la etnografía. Hoy día se pueden encontrar aseveraciones similares acerca del inmaculado abrazo de la antropología por la historia. Dichas interpretaciones apuntan hacia las importantes transformaciones disciplinarias que han tenido lugar en las últimas tres décadas. Al mismo tiempo, al exagerar la peculiaridad de la etnografía y la historia en nuestros tiempos, también minimizan la diferencia y la diversidad en los pasados de estas disciplinas.

En el capítulo anterior se intentó aclarar algunas de las distinciones en la historia de la antropología. Ahora la cuestión es que de los años cuarenta a los setenta, las transformaciones dentro de la etnografía estuvieron influidas por procesos de contracolonialismo, descolonización y otras pugnas contra el imperialismo y el racismo. Este contexto delineó las críticas emergentes de los paradigmas imperantes dentro de la disciplina.[1] Aquí tuvo lugar un intercambio entre la autonomía y la lógica que rigen las continuidades y los cambios dentro de las tradiciones disciplinarias, por un lado, y los procesos de la historia y la política que afectan las interpretaciones heredadas del mundo, por el otro.

En otra parte he explorado estas cuestiones mediante un examen de la compleja y tensa relación entre la acción y la estructura, en especial dentro del funcionalismo, el estructuralismo y el cuestionamiento de estas tradiciones teóricas.[2] Permítanme recapitular la dis-

[1] Véase, por ejemplo, Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 225-229, 308-314.

[2] Saurabh Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en S. Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 2-3.

cusión. El funcionalismo y el estructuralismo se han convertido en paradigmas prominentes dentro de las ciencias sociales, el primero desde la década de 1960 y el segundo desde la década de 1970.[3] Ambas tradiciones han entendido la "estructura" de maneras diferentes. Sin embargo, ambas han conferido primacía al (los) objeto(s) de la estructura por encima del (os) sujeto(s) de la historia, énfasis éstos que trabajan en conjunto al privilegiar la sincronía por encima de la diacronía. Todo ello definió la afirmación atemporal de la acción humana sobre la estructura subyacente en estas tradiciones teóricas, las cuales pasaron por alto la intercalación de la estructura y la agencia a través del tiempo.[4] A lo largo de las últimas décadas, los cuestionamientos de estas tradiciones en la antropología han derivado en vigorosos planteamientos en la práctica, los procesos y el poder, incluyendo las articulaciones de los materiales históricos.[5]

[3] No obstante, los postulados funcionalistas y los análisis estructuralistas no desaparecieron simplemente de la escena académica a partir de la década de 1970. Más bien, continuaron ejerciendo su influencia de varios modos sobre la antropología, además de ser reconfigurados de distintas maneras en la disciplina. S.N. Eisenstadt, "Functionalist analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 243-251; Sherry Ortner, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984: 127-132, 135-141, y J. Vincent, *Anthropology and Politics*, pp. 335-341. Para obras influyentes que replantearon al funcionalismo y el estructuralismo dentro de la antropología, véase, respectivamente, Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, y Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

[4] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, en especial las pp. 4-9.

[5] No sólo el funcionalismo y el estructuralismo, sino también otras importantes tradiciones antropológicas, pudieron privilegiar de varios modos la estructura por encima de la acción. Por un lado, diferentes versiones del acercamiento a la "ecología cultural", en especial asociada con Marvin Harris, exteriorizaron las dinámicas de la historia —entendidas como práctica y proceso— y los significados de los actores desde dentro. Por otro lado, la obra de Clifford Geertz reveló distintas posibilidades para la antropología y la historia, en particular mediante su énfasis en la orientación del actor, incluyendo la acción significativa. Sin embargo, también tendió a eliminar la temporalidad de los términos de la práctica dentro de la cultura, incluso en sus

Mi argumento es que no deberíamos aproximarnos al cuestionamiento de dichos paradigmas —donde la acción social estuvo afirmada sobre la base de la estructura sociológica— como un proceso inexorablemente disciplinario que se puso en movimiento a finales de los años sesenta. Considérese, por ejemplo, la discrepancia entre las clásicas percepciones funcionalistas de la acción social y la fuerte mediación de sujetos no occidentales como se atestiguó en los movimientos contracolonialistas, las luchas nacionalistas y otras prácticas de los subalternos colonizados. Posiblemente esta laguna suscitó diversos virajes dentro de la antropología británica desde al menos la década de 1930.[6] Estos virajes incluyeron los esfuerzos del Rhodes Livingstone Institute en África para desplazar el locus de la indagación etnográfica de las tribus hacia el proletariado.[7] Se extendieron hasta el repentino cuestionamiento del funcionalismo dentro de la

---

reconstrucciones del pasado (balinés). Marvin Harris, "The cultural ecology of India's sacred cattle", *Current Anthropology*, 7, 1966: 51-64; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973; Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton, Princeton University Press, 1980, y Nancy Munn, "The cultural anthropology of time: A critical essay", *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992: 98-100.

[6] Estos cambios se derivaron del hecho de que desde fines de los años veinte, los mejores antropólogos británicos fueron "confrontados no por pequeñas poblaciones delimitadas y aisladas [*sic*], sino por tribus y naciones comparativamente enormes, extendidas y dispersas [en África]". Estas sociedades poseían mecanismos gubernamentales que planteaban un problema para las autoridades coloniales que buscaban administrarlas eficazmente, incluso dando cabida a sus formas "tradicionales" de gobierno bajo el principio del gobierno indirecto. Éste fue el amplio contexto colonial para el importante trabajo de la antropología británica en las décadas de 1930 y 1940, que por lo general se centró en África. Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 107-108.

[7] La naturaleza política del establecimiento del Rhodes Livingstone Institute pudo combinar el profundo escepticismo de los administradores imperiales con el trabajo antropológico. *Ibid.*, pp. 133-135. Sobre los virajes en la investigación antropológica comenzada por este instituto, véase J. Vincent, *Anthropology and Politics*, pp. 276-283, y para una más reciente evaluación crítica de dicha investigación, véase James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

antropología británica, en particular sus diversas variantes en Manchester, que formó parte de los intentos por entender de nuevo el conflicto, el proceso y la acción en los órdenes sociales. En este ámbito, las cuestiones de estructura y práctica aparecieron bajo nuevas formas en las teorías de la acción (individual) y los análisis de los procesos (colectivos), sobre todo desde los años cincuenta.[8] En conjunto, estuvieron implicados diversos esfuerzos para lidiar con los cambiantes contextos de la antropología, para responder a las amplias transformaciones políticas e históricas que afectaban la disciplina y para reflexionar sobre la autonomía de las tradiciones analíticas.[9] Ta-

[8] Véase, por ejemplo, Edmund Leach, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Londres, G. Bell and Sons, 1954; Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963; F.G. Bailey, *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*, Manchester, Manchester University Press, 1957; F.G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1969; Fredrik Barth, *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, Athlone Press, 1959; J.P.S. Uberoi, *The Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, Manchester University Press, 1962, y Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1957. Véase también Peter Worsley, *The Trumpet shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia*, Londres, MacGibbon and Keo, 1957 [*Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos "cargo" en Melanesia*, México, Siglo XXI Editores, 1980].

[9] Dentro de este amplio replanteamiento de la disciplina, debemos considerar la famosa aprobación por Evans-Pritchard (E.P.) a las intersecciones de las disciplinas "hermanas" de la antropología con la historia, entre las cuales las diferencias le parecían "ilusorias". Significativamente, sus aseveraciones estaban fundamentadas sobre la base de que cada vez más los antropólogos estaban "más interesados que antes en las comunidades que están lejos de ser simples y poco desarrolladas...". Así, los antropólogos ya no pudieron "ignorar la historia" como había sido el caso anteriormente, sobre todo a causa de la inclinación antihistórica de la antropología funcionalista. Las reflexiones de E.P. provocaron una respuesta de Isaac Schapera, quien argumentaba que numerosos antropólogos funcionalistas en realidad habían estado haciendo historia desde hacía tiempo. En tanto que aceptaba que podía haber situaciones en que las herramientas del historiador podrían resultar de utilidad para los antropólogos, Schapera añadía que en última instancia las disciplinas eran diferentes. La antropología estaba preocupada por el "presente social" y la historia por el "pasado social". Este debate revela que mientras la antropología británica había dejado atrás su, como lo

les esfuerzos no pudieron simplemente sacudirse la larga sombra que los esquemas funcionalistas habían proyectado. Al mismo tiempo, anunciaron compromisos importantes con las visiones y modelos heredados de la acción social y la práctica antropológica.[10]

Las ambigüedades y las contradicciones fueron no menos características de los esfuerzos por reconfigurar la disciplina antropológica tras las experiencias de la década de 1960. Recuérdese que esta década vio la intensa articulación de los movimientos antirracistas y de derechos civiles y de las acciones estudiantiles antiimperialistas y radicales, que adoptaron diferentes expresiones en los mundos occidentales y no occidentales. Al menos implícitamente, estos acontecimientos y procesos apuntaron una vez más hacia las tensiones entre el foco algo

llama Brian Axel, "fetiche de la preguerra sobre la pureza precolonial", la historia y el cambio ingresaban a la sociedad nativa, principalmente a causa de la influencia europea. E.E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press, 1961, p. 19; Isaac Schapera, "Should anthropologists be historians?", *Man*, 93, 1962: 198-222, y Brian K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 7. Véase también I.M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1968.

[10] Tales transformaciones no fueron menos evidentes en la antropología estadounidense tras la segunda guerra mundial, especialmente cuando suponían cambiar el rumbo hacia el estudio de las "civilizaciones complejas". Las implicaciones de éstas para el estudio de India, en particular las que se refieren a las formulaciones de las tradiciones "grandes" y "pequeñas", se verán más adelante. Mi argumento se relaciona con la importancia crítica en este contexto de los estudios de los subalternos que articularon texturas de la temporalidad y la historia, una tradición de la antropología representada por Sydney Mintz, *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*, New Haven, Yale University Press, 1960, y Eric Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, University of Chicago Press, 1959. Ésta es la tradición que se ha continuado después en los escritos de antropología histórica, como los de Sydney Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking, 1985; Eric Wolf, *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press, 1982, y William Roseberry, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989. Otro campo académico, bien delineado en Estados Unidos en la década de 1950, que ha combinado la historia y la antropología con ciertas limitaciones y posibilidades, es el de la "etnohistoria", examinado con astucia en Shepard Krech III, "The state of ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991.

abstracto sobre las estructuras subyacentes dentro de los estudios académicos influyentes y la claramente palpable naturaleza de la acción humana en los mundos sociales. Al mismo tiempo, a finales de los años sesenta y durante los setenta se vio el excelente resultado, en la sociología y la antropología, de los marcos explicativos que otorgaban prioridad al despliegue de estructuras y sistemas en las interpretaciones de la historia y la sociedad. Tal fue el caso de las teorías del "sistema-mundo" y la "dependencia", que proyectaban la irrevocable lógica del capitalismo mundial de orquestar la conducta de los actores históricos en la metrópoli y en las colonias.[11] En estos esquemas, el reconocimiento preciso y analítico de la historia y el poder pudieron ir de la mano con un favorecimiento fácil de la estructura/sistema y un inestable debilitamiento de la acción/práctica. Para repetirlo: hay que tener en consideración dichas ambigüedades y contradicciones, al tiempo que se considera el giro dentro de la antropología hacia la práctica, el proceso y el poder.

RECONFIGURACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

Con estas advertencias en su sitio, podemos ahora aproximarnos a las reconfiguraciones más recientes de la antropología. La década de 1970 fue testigo de las exploraciones críticas de los vínculos entre estructura y práctica, formulaciones que cavilaron sobre los graves enredos de la reproducción social y la transformación cultural. Dichos esfuerzos pudieron tomar la forma de la reflexión sociológica

[11] Dichos modelos y teorías cuestionaron las continuidades capitalistas e imperialistas de la dominación occidental en los teatros no occidentales por medio de las polaridades del centro y la periferia, el desarrollo y el subdesarrollo. Un estudio competente y reciente se encuentra en Patrick Wolfe, "History and imperialism: A century of theory, from Marx to postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 1997: 380-420. Véase también Ann Stoler, "(P)refacing capitalism and confrontation in 1995", en Ann Stoler, *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt*, 2a. ed., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995, pp. VII-XXXIV, y S. Dube, "Terms that bind".

crítica; también pudieron conjuntar imaginativamente la etnografía y la teoría para repensar cuestiones de estructura y práctica, normas y procesos.[12] De aquí siguió que a inicios de los años ochenta, la labor académica etnográfica y sociológica virara hacia la práctica como categoría clave, un concepto que ayudó a reconciliar las oposiciones de la sociedad y el individuo y la estructura social y la acción histórica.

El nuevo énfasis en la práctica surgió vinculado con una acrecentada sensibilidad hacia los procesos temporales y las consideraciones históricas en la indagación antropológica. Estas tendencias derivaron su ímpetu de la teoría de los sistemas-mundo y de modelos marxistas, incluyendo sus variantes estructuralistas. No obstante, se extendieron hacia disposiciones diferentes de la práctica etnográfica, en especial hacia consideraciones de las texturas temporales de las formaciones culturales y las transformaciones sociales.[13] Los prominentes escritos antropológicos que se ocuparon del registro histórico se centraron en los sujetos no occidentales del colonialismo y el capitalismo. Aquí, los significados y las prácticas de estos sujetos no surgieron como una mera respuesta a los proyectos coloniales y los procesos capitalistas. Antes bien, se exploraron estas acciones y percepciones como atribu-

[12] Por ejemplo, P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*; Philip Abrams, *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan, 1979; John Comaroff y Simon Roberts, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1981; S. Ortner, "Theory in anthropology", y M. Sahlins, *Islands of History*. Véase también E.P. Thompson, *The Poverty of Theory and other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.

[13] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1873-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980; M. Sahlins, *Islands of History*; Bernard Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987; Gerald Sider, *Culture and Class: A Newfoundland Illustration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. Véase también Arjun Appadurai, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, y Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

tos críticos de la elaboración contradictoria del colonialismo y el capitalismo, ambos entendidos como campos superpuestos en la historia y la cultura, en un ámbito aparentemente marginal. Lejos de distinciones preconcebidas entre los mundos occidentales y no occidentales, aquí se habrían de encontrar discusiones de los intercambios sostenidos entre estos ámbitos.[14] Antes que nada, esta labor académica pudo implicar un reconocimiento implícito y explícito de que no sólo los procesos sociales estaban representados en el tiempo, sino también los análisis antropológicos.

Gran parte de esta variada labor académica resaltó la presencia del poder y la terquedad en las configuraciones del significado y la práctica. De maneras novedosas, pero críticas, se pusieron a prueba los procedimientos de la práctica etnográfica que enmarcaban sus objetos de estudio como contenidos dentro, e insinuándose ellos mismos como entidades delimitadas y coherentes, en especial al recurrir a diferenciaciones penetrantes entre los órdenes tradicionales y las sociedades modernas. Nada ilustra mejor los virajes dentro de la antropología, debido al nuevo énfasis puesto en las relaciones de poder —y en términos de práctica y proceso—, que el replanteamiento reciente, la revaluación y reelaboración del concepto de cultura, una categoría de categorías dentro de la etnografía, sobre todo en su avatar estadounidense.

Las cambiantes definiciones de cultura han caracterizado los pasados de la antropología. Han surgido desde dentro de las amplias y duraderas orientaciones antropológicas hacia la cultura como un sis-

[14] Por ejemplo, Jean Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; A. Stoler, *Capitalism and Confrontation*, y Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980. Véase también Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press, 1979. En la escritura de la historia, estas cuestiones encontraron expresión en registros complementarios aunque diferentes. Véase, por ejemplo, Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

tema compartido de valores, creencias, símbolos y rituales de un pueblo. Han llegado hasta el refinamiento de dicha noción en la influyente obra de Clifford Geertz, quien concibió la cultura como las "'redes de significado' dentro de las cuales vive un pueblo, un significado codificado en formas simbólicas (lenguaje, artefactos, normas de comportamiento, rituales, calendarios, etc.) que hay que entender mediante actos de interpretación análogos al trabajo de los críticos literarios".[15] Ahora bien, mientras que es importante registrar la centralidad de las definiciones cambiantes de cultura para la disciplina, éste no es el lugar para ensayar sus versátiles genealogías en los pasados de la antropología. Mi argumento se centra en las revisiones básicas de la categoría de cultura a partir de los años setenta, las cuales han estado a tono con los apremiantes planteamientos de la etnografía crítica sobre la historia y la temporalidad y el poder y el proceso.

Podríamos comenzar con tres críticas generales e interrelacionadas procedentes de orientaciones antropológicas anteriores que resumieron la cultura. En primer lugar, estas tendencias a menudo presentaron la cultura no sólo como esencialmente coherente, sino virtualmente autónoma de distintas modalidades del poder, incluidas en las caracterizaciones de las sociedades "sin Estado". Estos procedimientos minimizaron, así, las formas de dominación, las contenciones de autoridad y los términos de disonancia *dentro* de los planes de la cultura, distinciones importantes que implicaron, por ejemplo, relaciones de poder de la comunidad y el género y la raza y el oficio. En segundo lugar, de aquí se desprendió que con frecuencia la cultura se manifestara como ineludiblemente discreta e inexorablemente delimitada. Esto quiere decir que la cultura no occidental quedó separada de los amplios patrones de cambio social —que suponían, por ejemplo, articulaciones del colonialismo, el capitalismo, la nación y la modernidad— y que fuera ideada como conjuntos de imaginarios

[15] Sherry B. Ortner, "Introduction", in Sherry B. Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture': Geertz and Beyond*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 3. Los planteamientos de Geertz implicaban, además, que había que recortar del concepto de cultura sus inflados atributos con el fin de asegurar la continuidad de su relevancia. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 4.

que sobre todo miraban hacia dentro y se volvían sobre sí mismos. Tercero y último, estos problemas estuvieron relacionados con el hecho de que las interpretaciones etnográficas autorizadas u oficiales no se acercaron a los valores, las creencias, los símbolos y los rituales, que estudiaban como incrustados dentro de procesos temporales, éstos, a su vez, formados y transformados por los sujetos históricos. Por el contrario, los elementos de la cultura fueron interpretados como no tocados en su mayor parte por los cambios y las mutaciones, las rupturas y las continuidades que moldearon el pasado y el presente.[16]

Estos cuestionamientos de las articulaciones antropológicas de la cultura surgieron vinculados a un replanteamiento de su concepción marxista como una superestructura ideológica que se deriva de una base material. Ahora bien, al apuntar hacia los procesos sociales y políticos, las interpretaciones marxistas —junto con las antropológicas— han roto con las percepciones "estéticas" de la cultura como referidas a las obras de arte y de arquitectura, de pintura y diseño, de música y literatura. Al mismo tiempo, al afirmar la superestructura sobre la base, los esquemas marxistas ortodoxos concibieron la cultura como epifenoménica, al tiempo que revestían las abstracciones en sí como modos de producción con una vida propia.[17] Quedó, así, sin

[16] Los escritos que inauguraron estas consideraciones críticas incluyen Talal Asad, "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz", *Man* (n.s.) 18, 1983: 237-259; Gerald M. Sider, "The ties that bind: Culture and agriculture, property, and propriety in the New Foundland village fishery", *Social History*, 5, 1980: 1-39, y Herman Rebel, "Cultural hegemony and class experience: A critical reading of recent ethnological-historical approaches (primera y segunda partes)", *American Ethnologist*, 16, 1989: 117-136, 350-365.

[17] Nada de esto pretende negar el surgimiento de versiones sofisticadas del modelo de base-superestructura, en especial el propuesto por el filósofo francés Louis Althusser. Sin embargo, el problema básico con la metáfora de la base-superestructura es que desplaza o, en todo caso, no puede explicar adecuadamente la práctica significativa. Esto también es cierto para el modelo de Althusser. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer* El capital, México, Siglo XXI Editores, 1969; Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 81-82; Raymond Williams, "Base and superstructure in Marxist cultural analysis", *New Left Review*, 82, 1973: 3-16; Thompson, *The Poverty of Theory*.

ser tomada en cuenta la indisoluble naturaleza de los procesos sociales e históricos. El replanteamiento etnográfico crítico de las interpretaciones marxistas ortodoxas —y también de disciplinas anteriores— de la cultura puso énfasis en el hecho de que dichos procesos habían consistido en prácticas específicas de los sujetos históricos dentro de las relaciones de poder. Estas prácticas y relaciones implican reservas tácitas de conocimiento y contornos cambiantes de significado, de modo que el conjunto completo define la cultura.

Desde una dirección diferente, el giro "reflexivo" en la etnografía "experimental" de los años ochenta suscitó cuestiones de "autoridad" en la "representación" de la cultura. Aquí hubo entonces estrategias de la múltiple evocación de las voces etnográficas en la escritura de la antropología, que registraron en particular las complicidades de poder entre el etnógrafo y el informante.[18] Se interrogó sobre los términos y las técnicas del trabajo antropológico que configuraban la cultura como adherida a un grupo determinado y como circunscrita en una localidad separada.[19] Hubo además críticas a la antropología como un mecanismo que engendraba alteridad y que "exotizaba" y cosificaba —y que institucionalizaba y producía— la diferencia cultural para sus propios fines.[20] Lejos de sorprender, todo esto ha conducido a las discusiones sobre la escritura *de* la cultura hacia exigencias para escribir *contra* la cultura, en las que se concibe la cultura como comprometida en los proyectos dominantes —desde los esquemas antropológicos hasta los regímenes imperiales, y llegando hasta

[18] James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986; George Marcus y Dick Cushman, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982: 25-69; George Marcus y Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

[19] Véase George Marcus, "The uses of complicity in the changing mis-en-scène of anthropological fieldwork", y Lila Abu-Lughod, "The interpretation of culture(s) after television", en S. Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture'*, pp. 86-109, 110-135.

[20] Micaela di Leonardo, *Exotics at Home: Anthropologies, Others, and American Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2000; Catherine Lutz y Jane Collins, *Reading National Geographic*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

las rutinas del Estado-nación— que hacen de la diferencia cultural un fetiche.[21]

Estos embates críticos sólo se han llevado a cabo en años recientes. Cada vez más ha habido mayor reconocimiento no sólo de la intensamente diferenciada naturaleza de la(s) cultura(s) y conocimiento(s) "local(es)", sino también de su insistente interacción con las más vastas formas de la región, el Estado, la nación y la globalización. Si bien estos indicios estuvieron presentes antes, las articulaciones importantes de la cultura en la antropología actual han surgido entrelazadas con un creciente interés en los procesos transnacionales del imperio, la diáspora y la modernidad, cada uno de ellos entrañando imbricadas identidades e historias híbridas.[22] Están en juego las ironías y los desafíos de replantear la cultura.

Ha llegado a ser evidente que no debemos aproximarnos a la cultura sólo como un recurso analítico, sino como una entidad-concepto que ha sido central en los imaginarios y las prácticas del pueblo mismo que la noción pretende definir y describir. Del cuarto mundo al primer mundo —desde empobrecidos pueblos indígenas hasta privilegiados distritos étnicos, y desde violentos militantes religiosos hasta sus adversarios igualmente fervorosos—, aquí han de encontrarse sujetos que han reivindicado con vigor y de múltiples formas la "cultura" para expresar sus términos de modos fascinantes y poderosos. Estas apremiantes afirmaciones de la cultura —y de la "costumbre", la "identidad", la "civilización" y la "tradición"— figuraron de

[21] John Pemberton, *On the Subject of "Java"*, Ithaca, Cornell University Press, 1994; y S. Ortner (ed.), *The Fate of 'Culture'*.

[22] Una elaboración más amplia de estas cuestiones gemelas se incluye en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004. Véanse también las reseñas al respecto en Robert Foster, "Making national cultures in the global ecumene", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991: 235-260; Sally Engle Merry, "Anthropology, law, and transnational processes", *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992: 357-379; Robert W. Hefner, "Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age", *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998: 83-104, y Ana María Alonso, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994: 379-400.

repente en proyectos de unidad y división, implicando estrategias de supervivencia y designios de destrucción.[23] Todo esto ha suscitado cuestiones clave acerca de la cultura en las configuraciones de la modernidad en el presente y en el pasado.

Desde luego, estos compromisos críticos con el concepto de cultura están lejos de estar cortados por el mismo patrón. Elaborados en diferentes momentos durante las últimas décadas, se han caracterizado por prominentes disputas entre ellos. Tampoco estoy sugiriendo que las críticas hayan sido necesariamente justas, pacientes y modestas en su refutación de las tradiciones anteriores. Sería tonto no aprender de las posibilidades y pluralidades de las añejas discusiones sobre la cultura dentro de la antropología. Al mismo tiempo, los esfuerzos indagatorios que he expuesto ilustran las reconfiguraciones recientes de la disciplina, desde el cuestionamiento de los supuestos formativos de la antropología, hasta sus puntos ciegos en la práctica etnográfica.

Los planteamientos conjuntos sobre el proceso, la práctica y el poder han revitalizado el estudio de materias tales de la disciplina como la religión y el ritual, la magia y la hechicería, el simbolismo y la ley, el parentesco y la realeza.[24] Muchos de estos escritos combinaron lecturas históricas con una imaginación etnográfica.[25] Muchos otros siguieron lidiando con sus labores mediante la reflexión de las elabora-

[23] Véase, por ejemplo, J.D. Faubion, "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 36; J.D.Y. Peel, "Making history: The past in the Ijesha present", *Man* (n.s), 19, 1984: 111-132.

[24] Esto queda aclarado en los siguientes ensayos, los cuales también orientan al lector hacia destacados escritos en los campos que examinan: William Reddy, "Emotional liberty: Politics and history in the anthropology of emotions", *Cultural Anthropology*, 14, 1999: 256-288; Michael G. Peletz, "Kinship studies in late twentieth-century anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995: 343-372; S.E. Merry, "Anthropology, law, and transnational processes"; S. Krech III, "The state of ethnohistory"; J. Kelly y M. Kaplan, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 119-150.

[25] Aquí, en lo que se refiere sólo a los estudios centrados en la colonia y el imperio, para dos trabajos de campo, véase S. Dube, "Terms that bind", pp. 6-12, y A. Stoler y F. Cooper, "Between metropole and colony", en Cooper y Stoler (eds.), *Tensions of Empire*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.

ciones temporales que son inherentes al presente.[26] Tomadas en conjunto, las indagaciones sobre el Estado, la nación y la globalización, así como las reconsideraciones de las culturas coloniales, los archivos imperiales y las modernidades vernáculas, han aparecido de manera sorprendente en el escenario etnográfico. Ello ha dado como resultado una cantidad notable de logros (empíricos y analíticos, teóricos y metodológicos) en la labor antropológica. Esta renovación de la disciplina en las últimas décadas ha sido especialmente evidente en la interpretación de una amplia gama de variedades de las etnografías históricas y las historias etnográficas, que a su vez han experimentado transformaciones a lo largo del tiempo. Más adelante regresaré a estas tendencias.

Dar cuenta de las reconfiguraciones recientes de la antropología y reconocer sus importantes contribuciones no significa pasar por alto las profundas disensiones y las formidables fallas que continúan caracterizando la disciplina. Esto quiere decir que los planteamientos en la práctica, el proceso y el poder suponen reformular la antropología, pero sus elaboraciones actuales también anuncian que la disciplina permanece heterogénea, incluso dividida, en el centro. Las transformaciones contemporáneas de la etnografía portan influencias contendientes del pasado. En la antropología, las tradiciones anteriores de análisis han sido replanteadas, pero esto no significa que las inclinaciones previas hacia los marcos favorecidos hayan sido abandonadas. Al mismo tiempo, las reelaboraciones en curso de la antropología como un terreno denso son el resultado de los cruces contenciosos en

[26] Teniendo en consideración únicamente los estudios antropológicos que, de forma explícita e implícita, se ocupan de cuestiones de la modernidad en el sur de Asia, véase por ejemplo, Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998; Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003; Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; William Mazzaarella, *Shovelling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Durham, Duke University Press, 2003, y Purnima Mankekar, *Screening Culture, Viewing Politics: Television, Womanhood and Nation in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

el presente. Las distintas disposiciones hacia la práctica, el proceso y el poder en la antropología actual transcienden la lógica exclusivamente disciplinaria. El impacto que en la etnografía tuvieron los amplios giros "lingüístico" e "interpretativo" en las ciencias sociales, los cuales fueron anticipados parcialmente por algunas versiones de la antropología, ha contribuido a dividir la disciplina. Lo mismo vale para los compromisos etnográficos con el pensamiento anti y posfundacional y con la crítica literaria y sus interminables refutaciones disciplinarias. Aquí se encuentran las orientaciones opuestas a los manejos del poder, sus nexos con el conocimiento, la naturaleza de su productividad, sus vínculos con la práctica histórica y su modelación de sujetos sociales.

Estas reconfiguraciones disciplinarias han estado íntimamente relacionadas con amplios cambios en el mundo en general. Menciono tres desarrollos clave. Primero, antes se indicó que el nacionalismo anticolonialista y la descolonización en las nuevas naciones-Estado independientes fueron poderosos ejemplos de la hechura de la historia. Cuando menos de manera implícita, desafiaron las proyecciones etnográficas de los nativos intemporales y su terreno encantado.[27] Hubo entonces rechazo y ambivalencia respecto a la integración de dichos recordatorios de la mediación de los sujetos antropológicos como parte de la práctica etnográfica. Los restos, recordatorios, no obstante, fueron trascendentales para las nuevas críticas de la antropología. En particular, en la estela de los movimientos estudiantiles y las protestas en el mundo de la academia contra la guerra de Vietnam, cada vez hubo un mayor cuestionamiento de (lo que Johannes Fabian llamó) "el escándalo" de la dominación occidental.[28] Este cuestionamiento se extendió en la indignación hasta el lugar de la antropología, incluyendo consideraciones de la complicidad de la disciplina con el colonialismo.[29] Las

[27] Por ejemplo, David Lan, *Guns and Rain: Guerillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*, Berkeley, University of California Press, 1985; J. Comaroff, *Body of Power, Spirit of Resistance*.

[28] J. Fabian, *Time and the Other*, p. x.

[29] Por ejemplo, Kathleen Gough, "Anthropology: Child of imperialism" *Monthly Review*, 19, 1968: 12-68; Jairus Banaji, "The crisis of British anthropology", *New Left Review*, 64, 1970: 71-85; Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial*

críticas disciplinarias de la empresa antropológica pudieron ir de la mano con la simpatía política hacia los pueblos del tercer mundo, aun si dentro del esfuerzo etnográfico la transformación de éstos en sujetos (de práctica, proceso o poder) resultó más prolongado y contradictorio de lo que con frecuencia se piensa (o se ha pensado).

En segundo lugar, precisamente a medida que las tendencias críticas que he descrito comenzaron a reunir fuerzas en el ámbito académico, las nuevas naciones independientes (y también otras no occidentales) se habían desenredado de modos que sugerían que la simpatía y la solidaridad no eran suficientes para entender sus sociedades y sus políticas. En particular, las cuestiones del autoritarismo y la corrupción de la nación resaltaron en estos contextos las necesidades de perspectivas más críticas sobre el Estado, el gobierno, la cultura y la sociedad. Ciertamente, muy pronto el espíritu de solidaridad con el tercer mundo —manifiesto en las proclamas y las sensibilidades de la era Bandung en los veinte años posteriores a la mitad de la década de 1950— fue una retirada en sí misma. En esta situación, el examen de la antropología desde dentro (y desde fuera) de la disciplina a partir de los años sesenta ha tenido diversas consecuencias. Como hemos visto, dichos desarrollos y debates desembocaron en el surgimiento de la etnografía "experimental" de los años ochenta, influida por lecturas crítico-literarias, al mismo tiempo que se daba forma al replanteamiento de la antropología de los sujetos del imperio, el Estado-nación y la modernidad, tratados como procesos e historias.

Tercero y último, los recientes puntos de partida disciplinarios han tenido mucho que ver con el cambiante rostro del mundo contemporáneo: desde la caída del muro de Berlín hasta las expresiones de los etnonacionalismos en Europa oriental, y desde las afirmaciones de nacionalismos mayoritarios en el sur de Asia hasta los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 y sus secuelas. En juego estuvieron, en todo momento, diversos llamados por una antropología cambiante acorde con el cambiante mundo. Por un lado, estos llama-

Encounter, Londres, Ithaca Press, 1973, y Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Pantheon Books, 1972.

dos han sido asociados con los abandonos simplistas de las tradiciones antropológicas previas por ser completamente defectuosos y estar en complicidad con el poder institucional, procedimientos que también han pasado por alto el hecho de que el mundo no comenzó a cambiar apenas hace unos años, sino desde hace mucho, mucho tiempo. Como consecuencia, durante los últimos quince años un cierto tipo de erudición etnográfica ha compartido la idea contemporánea que "exagera la singularidad de nuestro propio tiempo", con lo que también juzga de manera singular la relevancia de la indagación antropológica como basada en la supuesta originalidad del tema de investigación.[30] Por otro lado, enfrentando el reto de replantear y reelaborar la práctica etnográfica, un gran número de antropologías no sólo han recurrido a la teoría social y política, sino que con frecuencia también han considerado de nuevo los pasados de la disciplina. Con imaginación, han articulado una amplia gama de cuestiones clave que resultan críticas para el mundo contemporáneo.[31] Estas tendencias y transformaciones opuestas, que caracterizan las arenas académicas y los mundos sociales, han sido cruciales en las reelaboraciones de la disciplina de la historia.

HISTORIA: AMBIGÜEDADES Y RECONFIGURACIONES

Ya he advertido que las narrativas que describen los esfuerzos antropológicos desde los años setenta, como si rompiesen con el pasado —al estar cada vez más orientados a la práctica, el proceso y el poder—,

[30] Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945", en Saurabh Dube (ed.) *Enduring Enchantments*, edición especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 4, 2002: 840.

[31] Por ejemplo, E. Valentine Daniel, *Charred Lullabies: Chapters in an Anthropology of Violence*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Catherine Lutz, *Homefront: A Military City and the American Twentieth Century*, Boston, Beacon Press, 2002; Michael Taussig, *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza*, Nueva York, The New Press, 2003, y John Kelly y Martha Kaplan, *Represented Communities: Fiji and World Decolonization*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

pueden ser demasiado exclusivos en términos de enfoque y alcance. Problemas similares pueden subyacer en tramas particulares del heroico ascenso de la historia social/cultural, cuya función predominante como sistemas pedagógicos, se manifiesta en las aulas y los seminarios. Aquí se encontrarán proyecciones de este tipo de escritura de la historia que devienen más y más democráticas, progresivamente inclusivas de sujetos del pasado hasta ahora marginados (tanto temas de investigación como conjuntos humanos), y que en consecuencia cada vez más abrazan otras disciplinas, en particular los métodos antropológicos. Tales narrativas con frecuencia parten del sitio privilegiado de la política en la institucionalización de la historia como una disciplina, de la segunda mitad del siglo XIX en adelante, y además acentúan la idea de que en este tipo de labor académica la escritura de la historia y de la cultura desempeñaba un papel residual, lo que incluía la práctica de la historia sin la política. A continuación, se centraron en los grandes avances del saber histórico que cada vez más expandían el contenido de la historia a partir de la década de 1930 para incorporar dinámicas de más largo alcance de la sociedad y la cultura, incluyendo también en su lista a los sujetos subalternos, al mismo tiempo que se iniciaba un diálogo con las ciencias sociales, sobre todo la antropología, la sociología y la psicología. Las discusiones en torno de los "maestros" y las "escuelas" que representaron dichos avances comprenden la particular mención de la labor de la Escuela de los *Annales* de Francia;[32] del antiguo Communist Party Historians Group británico;[33] de

[32] Lucien Febvre, *New Kind of History: From the Writings of Febvre*, edición de Peter Burke, Londres, Routledge, 1973; Marc Bloch, *The Historian's Craft*, Manchester, Manchester University Press, 1954; Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vols. I y II, Londres, Fontana/Collins, 1973; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: The Promised Land of Error*, Nueva York, Vintage Books, 1979, y Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representations*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

[33] Edward P. Thompson, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, The New Press, 1993; Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Nueva York, Penguin Books, 1973, y Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

los historiadores de Europa y estudiosos de la esclavitud afroamericana en Estados Unidos,[34] y de las prominentes tendencias históricas en Europa, en especial la "microhistoria" en Italia, y la *Altagsgeschichte* ("historia de la vida cotidiana") en Alemania.[35] Por último, contra este telón de fondo, tales tramas esbozan los problemas y potencialidades de la historia social/cultural, incluyendo el diálogo con la antropología o la sociología, en múltiples contextos institucionales en el aquí y el ahora.

Una vez más, las dificultades con tales tramas no son que simplemente estén equivocadas, sino que son demasiado tendenciosas. Interpretadas desde la ventajosa perspectiva del presente, e implícitamente proyectadas sobre moldes teleológicos, estas tramas omiten las ambivalencias y contradicciones constitutivas, los silencios y las tensiones, y los problemas y posibilidades que yacen en el seno de los desarrollos de la disciplina de la historia: desde el privilegiado lugar de la historia política y diplomática en el pasado, hasta la mayor prominencia de la historia cultural y social en el presente. En juego están los persistentes argumentos y los excesos de la escritura de la historia como una forma de conocimiento moderno.

Para comenzar, las historias políticas anteriores y presentes han producido sus propias y variadas articulaciones de la cultura y la sociedad y de la tradición y la modernidad. Éstas pueden implicar con-

[34] Natalie Z. Davis, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*, Stanford, Stanford University Press, 1977; Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage, 1985; William H. Sewell, Jr., *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon, 1974, y Lawrence Levine, *Black Culture and Consciousness*, Nueva York, Oxford University Press, 1977.

[35] Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980; Edward Muir y Guido Ruggiero (eds.) *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, y Alf Lüdtke (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

junciones clave de las tendencias hermenéutica y analítica y de las sensibilidades romanticista y progresista. Estas conjunciones han formado parte de la institucionalización de la disciplina histórica, incluyendo el acto de privilegiar el dominio exclusivamente demarcado de lo "político", pero también se han resistido al cambio del conocimiento histórico en un simple aliado subordinado de los sobrecargados esquemas científicos de las ciencias sociales. Un solo ejemplo habrá de bastar. Los escritos del filósofo e historiador francés Jules Michelet, de principios del siglo XIX, han sido criticados como la obra de un simple "romántico" que idealizaba poéticamente a un pueblo "popular" en su descripción de la Revolución francesa. O bien, han sido celebrados por descubrir un nuevo objeto-sujeto de la historia, volviéndose hacia las mentalidades colectivas y las fuerzas anónimas en el despliegue del pasado. No obstante, tales lecturas ignoran los verdaderos procedimientos de investigación y de escritura de Michelet, que posiblemente reestructuran los métodos "hermenéutico" y "científico" a fin de producir un saber histórico genuinamente "modernista". La escritura de la historia de Michelet, argumenta Jacques Rancière, trajo a primer plano al destacado, pero reprimido, "sujeto de la historia", a la vez que sugería las necesidades que tenía la investigación histórica de estar a la altura de su triple compromiso —"científico, político y literario"— con las colectividades modernas, políticas y democráticas.[36] Ciertamente, al ignorar el "método" de Michelet y asimilar su escritura a los esquemas prefigurados, los historiadores modernos fueron "capaces de continuar la larga tradición de mantener al 'pobre' en su sitio —fuera de la historia— y de aparentar que sólo se relacionan hechos e ignorar sus significados".[37] Leer a un historiador como Michelet (o como Herder o Ranke o muchos, muchos otros), sin sucumbir a los esquemas historiográficos heredados, es empezar a rastrear los senderos que se han

[36] Jacques Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994. Véase también Jacques Rancière, *The Philosopher and His Poor*, Durham, Duke University Press, 2004.

[37] Hayden White, "Foreword: Rancière's revisionism", en J. Rancière, *The Names of History*, p. xvii; aquí, White comenta la lectura que Rancière hace de Michelet.

abierto, pero que por lo general han quedado en el olvido en lo que se refiere a la práctica histórica. También supone pensar en las predilecciones impensadas y las suposiciones no enunciadas de la disciplina histórica.

No es de sorprender que las fáciles proyecciones del triunfal ascenso de la historia social y cultural suelan ser poco críticas, sobre todo en relación con sus invocaciones de "escuelas" y "maestros" del oficio histórico. Tales proyecciones no sondean adecuadamente los conceptos constitutivos de dichas tradiciones. Considérese la Escuela de los *Annales* de la escritura histórica en Francia, que ha existido desde 1929 hasta la fecha y que fue importante para romper con narrativas anteriores que se basaban sólo en acontecimientos de historia política. Recurriendo a amplias consideraciones sociológicas, y en especial impresionados por las formulaciones de Émile Durkheim, los *Annales* desvelaron, no sólo propositiva sino muy ampliamente, el alcance y el tema de la escritura de la historia, sino también crearon poderosas versiones de largo alcance: la historia "estructural". Al mismo tiempo, es importante preguntarse si las historias trabajadas por Lucien Febvre y Fernand Braudel, dos de las figuras formativas de la Escuela de los *Annales*, no privaron "a la historia de su tema humano, de sus vínculos con una agenda casi siempre política y específicamente democrática y de su peculiar manera de representar el modo en que se encuentra su tema en el mundo, es decir, la narrativa".[38] También vale la pena reflexionar en la manera como los escritos fundamentales de Braudel no sólo interpretan a regiones enteras del Mediterráneo como islas que flotan allende las corrientes de la civilización y la historia, sino que también proyectan como ahistórica la esfera de la "cultura material" cotidiana, especialmente cuando se le compara con el dinamismo histórico del mercantilismo moderno temprano.[39]

[38] H. White, "Foreword", p. xi. J. Rancière, *The Names of History*.

[39] De acuerdo con Braudel, la historia de regiones montañosas, como mundos alejados de la civilización propiamente dicha, es no tener historia. F. Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, vol. 1; Hans Medick, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", en A. Lüdtke (ed.) *The History of Everyday Life*, pp. 42–44.

Aquí operan las pesadas distinciones entre lo "atrasado" y lo "civilizado", que vinculan los trazos jerárquicos del tiempo y el espacio que ya hemos encontrado antes.

De modo similar, es crucial reconocer que la obra del historiador socialista británico E.P. Thompson exploró con mucha imaginación los contornos de la cultura y la conciencia del "público plebeyo" de la Inglaterra del siglo XVIII, incluyendo las transformaciones del tiempo entre estos temas con el advenimiento de la medición del tiempo laboral como parte de los nuevos regímenes de los procesos manufactureros industriales y capitalistas.[40] No obstante, también es importante registrar que los escritos de Thompson tienden a ubicar la cultura plebeya del siglo XVIII junto con un invariable eje de modernización histórica que establece una oposición demasiado sólida entre la moral económica del público plebeyo, ligada a la "tradición", y la economía del capitalismo "moderno", determinada por el mercado.[41] Este eje termina por regir la interpretación que Thompson hace de las orientaciones no occidentales sobre el tiempo en la segunda mitad del siglo XX, las cuales se conciben como atrasadas con respecto del tiempo del Occidente y como indicios de una desventurada tradición a la espera de que la historia moderna la avasalle sin remedio.[42] Sin lugar a dudas nos encontramos ante jerarquías, oposiciones y oposiciones jerárquicas de la modernidad que aparentemente son neutrales normativamente, pero que resultan profundamente ideológicas.

Nada de esto pretende negar las profundas transformaciones de la escritura de la historia en las recientes décadas. Antes bien, se trata

[40] E.P. Thompson, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, 7, 1974: 382-405; E.P. Thompson, "Eighteenth century English society: Class struggle without class", *Social History*, 3, 1978: 133-165; E.P. Thompson, "Time, work-discipline, and industrial capitalism", *Past and Present*, 38, 1967: 56-97; E.P. Thompson, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, 50, 1971: 76-136.

[41] Acerca de estas cuestiones, véase Hans Medick "Plebeian culture in the transition to capitalism", en Raphael Samuel y Gareth Stedman Jones (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 84-113.

[42] E.P. Thompson, "Time, work-discipline and industrial capitalism".

de aproximarse a tales cambios mediante una meticulosa consideración de los supuestos no expresados ni críticos y de los formidables conceptos subyacentes de la disciplina. En este punto, la duradera extensión y la palpable prominencia de la historia social/cultural en épocas recientes deben ser entendidas como parte de la amplia expansión de la disciplina histórica tras la segunda guerra mundial, lo que también es cierto para la antropología y la sociología. La expansión ha incluido un constante incremento de especialización profesional y un significativo crecimiento de oportunidades laborales, lo cual ha apuntalado la delineación y el desarrollo de campos sociales y culturales identificables de la escritura histórica. Al mismo tiempo, tal expansión de la historia social/cultural ha sido el resultado de múltiples y perdurables intereses intelectuales, investigaciones de archivo, preocupaciones interdisciplinarias y compromisos políticos, incluyendo los impulsos hacia la democratización de la escritura de la historia.[43]

La sola variedad de estos procedimientos y procesos hace bastante difícil proporcionar una descripción consistente y detallada de sus trayectorias. Sin embargo, es posible seleccionar y ofrecer algunas de las tendencias clave en este terreno. En primer lugar, la elaboración de importantes corrientes en la historia social/cultural en los años sesenta y setenta, incluyendo la reconsideración crítica de la disciplina, puede ser entendida fructíferamente como parte de una serie de esfuerzos con diferentes énfasis por interpretar descripciones que se centraban en los sujetos hasta entonces marginados del registro histórico.[44] Todo ello fue acompañado de al menos dos desarrollos em-

[43] Exploro estas cuestiones en *Stitches on Time*, sobre todo en las pp. 133-137.

[44] Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989; Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1992; Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996; Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999.

parentados. El primero se refiere a las tentativas por seleccionar determinados materiales de archivo y por leer las fuentes históricas de maneras innovadoras —para así destapar cuestiones sobre la variedad y validez de las "fuentes" de la historia—, en especial al considerar la escasez y la perversidad del registro de los pasados de los sujetos marginales. El otro desarrollo incluía un diálogo con otras disciplinas, desde la antropología y la sociología hasta la demografía y la psicología, lo que también condujo la escritura histórica por nuevos rumbos.[45]

Ahora bien, estos procesos no fueron ni inexorables ni exclusivos. Aun si hubo una gran diversidad de conversaciones críticas tanto dentro de la escritura de la historia como con otras disciplinas, las nuevas formas de la historiografía también pudieron aproximarse a y comprender culturas, subalternos, disciplinas relacionadas y la historia misma de maneras limitadas y tendenciosas.[46] De hecho, las nuevas formas de la escritura histórica surgieron principalmente, aunque de diferentes modos, como articulaciones alternativas de la historia de la nación. Las obras de Christopher Hill y de E.P. Thompson intentaron remodelar las interpretaciones oficiales de la historia inglesa al poner en primer plano, respectivamente, los patrones del inconformismo religioso popular y radical en el siglo XVII y los marcos de significado y de práctica del público plebeyo en el siglo XVIII, donde cada académico rastreó la aprobación y el cuestionamiento de la autoridad entre los sujetos subordinados.[47] Los escritos de Eugene Genovese y de Lawrence Levine buscaron restaurar para los esclavos

[45] Para este punto, véase las discusiones entre la historia y la antropología tal como aparecen en Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1971; E.P. Thompson, "Anthropology and the discipline of historical context", *Midland History*, 1, 1972: 45-53; E.P. Thompson, "Folklore, anthropology, and social history", *Indian Historical Review*, 3, 1977: 247-266, y Keith Thomas, "History and anthropology", *Past and Present*, 24, 1963: 3-24.

[46] Ello resulta evidente a partir de las discusiones precedentes acerca del lugar que ocupa la cultura en los estudios subalternos tempranos (explorados en el capítulo anterior) y las inclinaciones hacia la tradición y el tiempo en la obra de E.P. Thompson.

[47] Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*; Thompson, *Customs in Common*.

afroamericanos sus propias modalidades de cultura y acción, conciencia y agencia, a fin de repensar críticamente la historia de la nación estadounidense que, en sus interpretaciones conservadoras y liberales, había pasado por alto las texturas experienciales de la esclavitud y había proyectado a la población esclava como objetos más que como sujetos de la historia (nacional).[48] La tarea central que se impuso el colectivo de estudios subalternos fue explorar "*el fracaso de la nación por consolidarse*", con especial atención al lugar del subalterno en la historia de la nación india que había relegado a sus pueblos desposeídos.[49] Estas tendencias historiográficas ampliaron con imaginación los términos de la pareja dominante de historia y nación bajo la modernidad, pero al mismo tiempo no pudieron romper con los lazos tan simple o fácilmente.

Más que inválidas, las ambigüedades han resultado productivas. Ciertamente, los desarrollos de la escritura histórica analizados antes estuvieron seguidos por un amplio desvelamiento de las historias críticas en las últimas dos décadas. Al igual que en el caso de la antropología, estas reelaboraciones recientes de la escritura de la historia han tenido muchísima influencia de los cambiantes contextos políticos, del giro "lingüístico" en las ciencias sociales y de entrecruzamientos clave con perspectivas antifundacionales.[50] En verdad, las consecuencias han sido de gran alcance: desde la expansión de los imperativos de las historias "minoritarias" hasta las nuevas descripciones históricas de la colonia y la nación, el cuerpo y la sexualidad, y la prisión y la disciplina; y desde las reconsideraciones críticas de las entidades-

[48] E.D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll*; L. Levine, *Black Culture and Consciousness*.

[49] Ranajit Guha, "On some aspects of the historiography of colonial India", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I*, p. 7. Cursivas en el original. Para un análisis más amplio de estas cuestiones, véase S. Dube, *Stitches on Time*, cap. 5.

[50] En lo que se refiere a la influencia del giro lingüístico sobre la escritura de la historia, dichos desarrollos tuvieron sus antecedentes dentro de la disciplina en, por ejemplo, las obras de Paul Veyne y Hayden White, que ponían énfasis en la importancia de la "trama" y del "tropo", respectivamente. Paul Veyne, *Writing History*, Middletown, Wesleyan University Press, 1984, publicado originalmente en francés en 1971; Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

concepto de la modernidad y el Estado hasta el replanteamiento radical de los términos de la teoría y las disciplinas, incluyendo la escritura de la historia.[51]

Sin duda, la discusión hasta ahora ya debería haber indicado muchos de los motivos que subyacen tras los entrecruzamientos entre la antropología y la historia. Ahora rastrearé las conjunciones entre estas disciplinas mediante un enfoque en los términos iniciales de su interacción en los estudios sobre India. En el siguiente capítulo volveré a los importantes desarrollos en el estudio de pasados y comunidades, del imperio y la nación, y de la cultura y el poder como parte de una más amplia interacción entre la antropología y la historia, incluyendo las articulaciones de los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales. Aquí, también, más que una preocupación exclusiva con las convergencias metodológicas entre ambas formas de indagación, la descripción se vuelca hacia las sensibilidades compartidas que subyacen tras las sustantivas contribuciones de dicha labor académica. Esto servirá para ensanchar más que para restringir el emergente campo de la antropología histórica, apuntando hacia sus posibilidades productivas, con vistas al futuro.[52]

FORMACIONES PRIMERAS

Las descripciones críticas de la institucionalización y elaboración de los estudios antropológicos e históricos en torno de India aún están por escribirse, aunque contamos con notas para ese propósito. Tales

[51] Véase la discusión en el siguiente capítulo, donde se explican en detalle estos desarrollos.

[52] Como se mencionó antes, este libro no pretende ser tan sólo un registro del diálogo entre la antropología y la historia, en particular centradas en el sur de Asia, sino que al mismo tiempo me interesa expandir la noción de diálogo interdisciplinario y la disensión, precisamente mediante reconsideraciones críticas de la antropología y la historia. Esto también quiere decir que mis esfuerzos se dedican a y ampliar los planteamientos que numerosas discusiones han hecho sobre la interacción de la antropología y la historia, lo cual fue mencionado en el capítulo anterior.

descripciones tendrían que aclarar los principios recíprocos que apuntalan la antropología y la historia del subcontinente, en especial las configuraciones del tiempo y la historia, en el caso de la primera, y de la cultura y la tradición, en el de la segunda, cada una implicando preocupaciones por las cuestiones de civilización y de nación. Estas descripciones además también tendrían que sondear los maneras particulares en que los historiadores y los antropólogos delimitaron sus respectivas disciplinas, una de la otra. Dicho esto, ahora vuelvo a las tendencias académicas en operación sobre el subcontinente que de distintos modos comenzaron conversaciones entre la antropología y la historia, tendencias éstas que fueron precursoras de los entrecruzamientos más recientes entre ambas disciplinas.

La creciente especialización de la antropología india que comenzó en la década de 1950 condujo a sus claras demarcaciones con la historia.[53] Al mismo tiempo, y precisamente en este escenario, hubo diversos esfuerzos de algunos antropólogos por dedicarse a cuestiones históricas. Estos esfuerzos estuvieron menos concentrados en las borrosas fronteras disciplinarias y más interesados en las consideraciones expresivas de la antropología al emplear materiales e interpretaciones históricos, muchos de los cuales fueron objeto de sospecha por parte de los historiadores profesionales de la época. Hasta entrados

[53] Resulta interesante que algunos de los más importantes etnógrafos que trabajan sobre Sri Lanka hayan mostrado un interés fundamental por la historia desde hace ya varios años. Gananath Obeyeskere, *Land Tenure in Village Ceylon: A Sociological and Historical Study*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967; Gananath Obeyeskere, *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago, University of Chicago Press, 1984; Stanley J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976; David Scott, *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, y Gananath Obeyeskere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press, 1992. Acerca de la antropología histórica de Nepal, véase Sherry B. Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1989, y Sherry B. Ortner, *Life and Death on Mt. Everest: Sherpas and Himalayan Mountaineering*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

los años sesenta, estos esfuerzos a menudo estuvieron influidos por las amplias formulaciones de las interacciones entre las tradiciones "grandes" y "pequeñas".[54] Dicho trabajo incluía el estudio de los patrones de la historia "local" del norte de India;[55] de las castas bárdicas y sus descripciones genealógicas;[56] de la estructura social de una aldea a principios del siglo XIX en la India occidental,[57] y de los vínculos históricos entre la formación del Estado, los mitos de la realeza y la integración tribal.[58] En la década de 1970, dicho trabajo llegó a comprender investigaciones (realizadas en la India central precolonial) sobre las formaciones del mito, la leyenda y el parentesco en la genealogía real, así como sobre la estructura social, la realeza, el territorio y la propiedad en estas regiones.[59]

Lejos de sorprender, la institucionalización y el desenredo de la escritura histórica profesional en el subcontinente también procedió,

[54] Robert Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

[55] McKim Marriott, "Village structure and the Punjab government: A restatement", *American Anthropologist*, 55, 1953: 137-143.

[56] A.M. Shah y R.G. Shroff, "The Vahivancha Barots of Gujarat: A caste of genealogists and mythograpers", en Milton Singer (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959, pp. 40-70.

[57] A.M. Shah, *Exploring India's Rural Past: A Gujarat Village in the Early Nineteenth Century*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002. Una gran parte del trabajo para —y para la escritura de— esta monografía fue llevada a cabo a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta.

[58] Surajit Sinha, "State formation and Rajput myth in tribal central India", *Man in India*, 42, 1962: 25-80.

[59] Véase, por ejemplo, K.S. Singh (ed.), *Tribal Situation in India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1972, y Ravindra K. Jain, *Between History and Legend: Status and Power in Bundelkhand*, Hyderabad, Orient Longman, 2002, que contiene varios ensayos elaborados en la década de 1970. Para escritos anteriores sobre la antropología/sociología india orientados hacia la historia y la temporalidad, véase Ramkrishna Mukherjee, *The Rise and Fall of the East India Company: A Sociological Appraisal*, Nueva York, Monthly Review Press, 1974, y Satish Saberwal, *Mobile Men: Limits to Social Change in Urban Punjab*, Delhi, Vikas, 1976.Véase también F.G. Bailey, *Caste and the Economic Frontier*; Adrian Mayer, *Caste and Kinship in Central India: A Village and its Region*, Berkeley, University of California Press, 1966, y A.R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Popular Prakashan, 1959.

a cierta distancia, de la indagación antropológica, a lo largo de una gran parte del siglo XX.[60] Tras la independencia, los desarrollos en el estudio de la historia de la India antigua y medieval resultaron ricos y reveladores, incluyendo los recientes planteamientos sobre las "formaciones sociales" en este ámbito, pero sólo unos cuantos estudiosos en estos campos han empleado los términos de la antropología.[61] En cuanto a la escritura histórica sobre la India moderna, los estudios tempranos de los gobernantes británicos y su administración se afilaron, pero aun así fueron reemplazados por la ferozmente contendiente labor académica sobre el nacionalismo (y el comunalismo), narraciones que desde inicios de los años sesenta recurrieron a una creciente y estable disponibilidad de materiales antes clasificados.

[60] Para un examen al respecto, véase Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, cap. 1; véase también Partha Chatterjee, "Introduction: History and the present", en Partha Chatterjee y Anjan Ghosh (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 1-23. De diferentes formas, Sarkar y Chatterjee señalan la existencia de historias sociales en las lenguas vernáculas que han existido, al menos durante un siglo, fuera de los cánones de la escritura histórica profesional. Tales temas requieren mayor análisis.

[61] Por ejemplo, D.D. Kosambi, *An Introduction to the Study of Indian History*, Bombay, Popular Prakashan, 1975; D.D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965; Romila Thapar, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000; Kunal Chakrabarti, *Religious Process: The Puranas and the Making of a Regional Tradition*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001; Phillip B. Wagoner, *Tidings of the King: A Translation and Ethnohistorical Analysis of the Rayavacakamu*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993. Consúltese también Norbert Peabody, *Hindu Kingship and Polity in Precolonial India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002; Burton Stein, *Peasant State and Society in Medieval South India*, Delhi, Oxford University Press, 1986; Velcheru Narayan Rao, David Shulman y Sanjay Subrahmanyam, *Symbols of Substance: Court and State in Nâyaka Period Tamil Nadu*, Delhi, Oxford University Press, 1992; Romila Thapar, *Time as a Metaphor of History Early India*, Delhi, Oxford University Press, 1996; S.C. Malik, *Indian Civilization: The Formative Period: A Study of Archaeology as Anthropology*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1968; Ronald Inden, Jonathan Walters y Daud Ali, *Querying the Medieval: Texts and the History of Practices in South Asia*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, y Richard M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Esta década y la siguiente estuvieron además caracterizadas por los impresionantes logros en la escritura de la historia económica, que tenía sus propios corolarios para las interpretaciones de los patrones sociales. A partir de mediados de la década de 1960, bajo el influjo de diferentes corrientes del marxismo, incluido el maoísmo, y en el contexto de las revueltas radicales en todo el mundo, las ciencias sociales atestiguaron una mayor preocupación por el lugar del campesinado en el desarrollo económico, el cambio histórico y la transformación revolucionaria.[62] Estas preocupaciones tuvieron su efecto en la escritura histórica acerca de la sociedad campesina, que por lo general implicaba cuestiones de historia económica, aunque también se preocupaba por cuestiones de cultura y poder. El impacto se extendió hasta la escritura histórica sociopolítica sobre los movimientos contracoloniales y los nacionalismos populares entre grupos campesinos, clases trabajadoras y comunidades *adivasis*.[63] Como veremos, todo ello montó el escenario para que se dieran debates críticos dentro de la historia desde finales de los años setenta, los cuales remodelaron la disciplina al incluir unas primeras conversaciones con la teoría crítica y las interpretaciones antropológicas. Sin embargo, también sucede que antes de estas transformaciones, los compromisos productivos con la antropología en los estudios históricos sobre la India moderna

[62] Ciertamente, los científicos sociales pudieron moverse hacia el registro histórico para explicar los movimientos y las sociedades campesinas. Véase, por ejemplo, Kathleen Gough, *Rural Society in Southeast India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; D.N. Dhanagre, *Peasant Movements in India, 1920-1950*, Delhi, Oxford University Press, 1983, y Hetukar Jha, *Social Structures of Indian Villages: A Study of Rural Bihar*, Nueva Delhi, Sage, 1991. Véase también Jan Breman, *Patronage and Exploitation: Changing Agrarian Relations in South Gujarat, India*, Berkeley, University of California Press, 1974, y A.R. Desai (ed.), *Peasant Struggles in India*, Bombay, Oxford University Press, 1979.

[63] Por ejemplo, Ravinder Kumar (ed.), *Essays on Gandhian Politics: The Rowlatt Satyagraha of 1919*, Oxford, Clarendon Press, 1971; Gyanendra Pandey, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934: A Study in Imperfect Mobilization*, Oxford, Clarendon Press, 1978; David Hardiman, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District, 1917-1934*, Delhi, Oxford University Press, 1981, y Majid Siddiqi, *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-22*, Nueva Delhi, Vikas, 1978.

que se llevaban a cabo en el subcontinente eran bastante inusuales. Aparecieron de manera forzada en la obra de un solo estudioso. El administrador y académico K.S. Singh —sólo marginalmente miembro del gremio de los historiadores— recurrió implícita y explícitamente a consideraciones antropológicas para centrarse en las transformaciones coloniales de la sociedad adivasi y en los términos y texturas de las respuestas y movimientos anticoloniales de los adivasis.[64]

Al mismo tiempo, desde al menos los inicios de la década de 1960, los embrollos entre estas disciplinas encontraron varias articulaciones en la academia norteamericana que trabajaba sobre la moderna y contemporánea región del sur de Asia. Aquí cabe destacar el papel crucial que desempeñaron la vasta obra y la inspiración crítica de Bernard S. Cohn, quien a lo largo del tiempo eludió y subvirtió las fronteras entre la antropología y la historia.[65] Perteneciente a la primera generación de la antropología norteamericana de la posguerra, entrenada para llevar a cabo trabajo de campo en aldeas indias, Cohn resistió sin embargo a la tentación de emprender un estudio meramente sincrónico. Por ejemplo, su trabajo doctoral sobre los *chamars* de la aldea de Senapur en el norte de India, realizada en los años cincuenta, prestó atención a los procesos de cambio social entre estos grupos subalternos.[66] Al cabo de unos cuantos años, Cohn amplió sus indagaciones hacia diversas cuestiones de la historia y la antropología, basado en los múltiples entrecruzamientos de ambas

[64] K. Suresh Singh, *The Dust Storm and the Hanging Mist: A Study of Birsa Munda and his Movement, 1874-1901*, Calcuta, KLM, 1966; K. Suresh Singh, "Colonial transformations of the tribal society in middle India", *Economic and Political Weekly*, 13, 1978: 1221-1232, y K. Suresh Singh, *Tribal Society in India: An Anthropo-historical Perspective*, Delhi, Manohar, 1985. Véase también K. Suresh Singh, *Birsa Munda and his Movement, 1874-1901: A Study of a Millenarian Movement in Chotanagpur*, Delhi, Oxford University Press, 1982.

[65] Para distintas evaluaciones de la obra de Cohn, véase Nicholas Dirks, "Foreword", en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. IX-XVII; B.K. Axel, "Introduction: Historical anthropology", en especial pp. 7-9, y Ranajit Guha, "Introduction", en B. Cohn, *An anthropologist among the Historians*, pp. VII-XXVI.

[66] B. Cohn, *An anthropologist among the Historians*, caps. 11 y 12.

disciplinas.[67] Durante los años sesenta, estos estudios implicaron investigaciones realizadas en el norte de India que trataban, por ejemplo, de la relación entre las políticas de rentas públicas y el cambio estructural, los niveles de integración política en los regímenes precoloniales y en la conformación de la vida local y la práctica legal por los sistemas del derecho colonial. Gran parte de este trabajo se apoyó en materiales de archivo, pero también tuvo la influencia del trabajo de campo que Cohn había realizado antes en la región.[68]

Dichos planteamientos continuaron por otros rumbos a medida que Cohn volcó más su atención hacia "la antropología histórica de la sociedad colonial misma".[69] Aquí, la preocupación anterior de Cohn por investigar las bases históricas de las relaciones sociales del sur de Asia nunca quedó olvidada; antes bien, encontró nuevas configuraciones. Por ejemplo, durante los años setenta, el trabajo de Cohn sobre el desarrollo y el despliegue del conocimiento colonial de India se engarzó con la "etnosociología" de sus colegas McKim Marriott y Ronald Inden.[70] Este diálogo es evidente en el importantísimo ensayo de Cohn sobre la Asamblea Imperial de 1877, realizada para proclamar a la reina Victoria emperatriz de la India, obra en la que Cohn explora la lógica y las formas de la sociedad india precisamente como él desarrolla la constitución cultural y la transformación histórica de los rituales y los símbolos de la autoridad colonial y el poder imperial.[71] No obstante, también sucede que Cohn llegó a

[67] Bernard Cohn, *India: The Social Anthropology of a Civilization*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.

[68] B. Cohn, *An anthropologist among the Historians.*

[69] N. Dirks, "Foreword", p. xii.

[70] Algunos de los antropólogos y colegas de Cohn que trabajan sobre el sur de Asia en la Universidad de Chicago también trataron las cuestiones de temporalidad e historia de diversas maneras. Véase, por ejemplo, Ronald B. Inden, *Marriage and Rank in Bengali Culture: A History of Caste and Clan in Middle Period Bengal*, Berkeley, University of California Press, 1976; Milton B. Singer, *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, Nueva York, Praeger, 1972. Véase también Milton Singer y Bernard Cohn (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968.

[71] B. Cohn, *An anthropologist among the Historians*, cap. 23.

reconocer cada vez más las culturas coloniales de dominio como fundamentales en la reestructuración de la sociedad india. En conjunto, en los ensayos escritos después de años ochenta sobre temas tan diversos como los usos coloniales del lenguaje, el derecho y la vestimenta, Cohn se concentró en la vasta dinámica entre el conocimiento y el poder y el colonizador y el colonizado.[72] Cohn escribió dos juguetonas y provocativas piezas programáticas que trazaban la relación entre historia y antropología, y en las cuales él se mostraba cómodo en ambas disciplinas.[73] Estos escritos tuvieron una amplia divulgación, tal como había sucedido una generación antes con las reflexiones de Evans-Pritchard sobre el tema. Al mismo tiempo, en el corpus entero de la obra de Cohn hallamos los muchos indicadores y desarrollos novedosos de la antropología histórica.

Esto resulta sobre todo cierto puesto que a las investigaciones de Cohn le siguieron con bastante frecuencia y algunas veces le acompañaron trabajos sobre temas relacionados de otros estudiosos, en especial de sus alumnos. Desde luego, a menudo estas investigaciones estaban influidas por otras tendencias académicas. No obstante, todas se pueden reconocer como formas de articular un conjunto más amplio de cuestiones colocadas en primer plano por la obra, la docencia y la supervisión de Cohn.[74] Aquí han de encontrarse estudios que de manera explícita, pero diversamente, se basaban en conjunciones entre la

[72] B. Cohn, mismo volumen; B. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge.*

[73] Bernard Cohn, "History and anthropology: The state of play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980: 198-221, y B. Cohn, 'Anthropology and history in the 1980s: Towards a rapprochement", *The Journal of Interdisciplinary History*, 12, 1981: 227-225.

[74] Es importante advertir que el impacto de la obra de Cohn se sintió de igual manera en el mundo de la historiografía. Este impacto se puede rastrear a partir del modo en que sus escritos —acerca del censo, por ejemplo— pudieron descubrir campos específicos de investigación debido a las formas en que servían para orientar términos más amplios de la indagación histórica. B. Cohn, *An anthropologist among Historians*, cap. 10; Frank F. Conlon, *A Caste in a Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700-1935*, Berkeley, University of California Press, 1977, y David Lelyveld, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

antropología y la historia: desde el estudio de los patrones de transformación social y económica durante los siglos XIX y XX en una sola aldea en el Punjab, hasta exploraciones de la estructura histórica de agrupaciones políticas locales y sus interacciones con la maquinaria gubernamental y estatal en algunas partes del norte de India,[75] y desde análisis de los mundos de los templos a lo largo del tiempo hasta una "etnohistoria" de un "pequeño reino", donde cada uno de los estudios replanteó la casta y la realeza centrándose en los honores, los favores y los servicios reales y divinos, incluyendo los procesos de su redistribución, los cuales eran constitutivos de grupos, rangos e identidades diferenciales.[76] Estos puntos de partida fueron acompañados por otros estudios que también combinaron la antropología y la historia como parte de otras tradiciones académicas. Realizados dentro y fuera de la academia estadounidense, dichos estudios trabajaron sobre cuestiones de secta, de casta y sus transformaciones;[77] de las configuraciones de

[75] Tom G. Kessinger, *Vilyatpur, 1848-1968: Social and Economic Change in a North Indian Village*, Berkeley, University of California Press, 1974; Richard G. Fox, *Kin, Clan, Raja and Rule*, Berkeley, University of California Press, 1971. Véase también Richard G. Fox (ed.), *Realm and Region in Traditional India*, Durham, Duke University Press, 1977.

[76] A. Appadurai, *Worship and Conflict*; Arjun Appadurai y Carol Breckenridge, "The south Indian temple: Authority, honour, and redistribution", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 10, 1976: 187-211; N. Dirks, *The Hollow Crown*. Desde luego, ésta no es sino una lista indicativa. Otros escritos que sugieren distintos planteamientos y arenas incluyen: Paul Greenough, *Prosperity and Misery in Modern Bengal*, Nueva York, Oxford University Press, 1982; Richard G. Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley, University of California Press, 1985, y Nita Kumar, *The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity, 1880-1986*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

[77] Richard Burghart, *The Conditions of Listening: Essays on Religion, History, and Politics in India*, editado por C.J. Fuller y Jonathan Spencer, Delhi, Oxford University Press, 1996; Peter van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988; Susan Bayly, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, y D.H.A. Kolff, *Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market of Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

parentesco y realeza en el sur de India,[78] y de la naturaleza ideológica de las representaciones oficiales y etnográficas (coloniales) de India.[79]

Desde la segunda mitad de la década de 1970, los puntos de partida críticos estuvieron en marcha en la historia del subcontinente. A menudo, las revaluaciones de los pasados del nacionalismo indio fueron cruciales para estos esfuerzos. Al mismo tiempo, se presentaron convergencias de importancia. Las lecturas imaginativas de materiales históricos fueron especialmente importantes: desde registros convencionales de archivo, incluidos informes de los administradores coloniales, hasta las tempranas etnografías como fuentes históricas, y desde los registros vernáculos de la historia antes calumniados, hasta las diversas expresiones subalternas del pasado. Dichas lecturas pudieron problematizar la naturaleza misma del archivo histórico, así como comenzar conversaciones con otras orientaciones, como las de la lingüística estructural y la teoría crítica.[80] Los reconocimientos clave del carácter congénitamente político de la escritura de la historia no fueron menos importantes. En conjunto, se formularon nuevas cuestiones y se recalcaron posibles conversaciones, incluso con la indagación etnográfica, con lo cual se incrementó el estudio del sur de Asia.[81] Todo esto ha influido en los recientes entrecruzamientos de la historia y la antropología, las articulaciones de la antropología histórica.

[78] Thomas Trautmann, *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

[79] Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

[80] Ranajit Guha, "The prose of counter-insurgency", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies II*, pp. 1-42; R. Guha, *Elementary Aspects*; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, pp. 330-363, y Rosalind O'Hanlon, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1988: 189-224.

[81] Bernard Cohn, "The command of language and the language of command", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies IV*, pp. 276-329; Veena Das, "Subaltern as perspective", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies VI*, pp. 310-324; Upendra Baxi, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en P. Chatterjee y G. Pandey (eds.), *Subaltern Studies VII*, pp. 257-264. Consúltese también Sherry Ortner, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995: 173-193.

5. CUESTIONES DE IDENTIDAD

En este capítulo se analizan los recientes puntos de partida de la antropología histórica centrando la atención en las cuestiones de identidad. En particular se explora el modo en que las identidades culturales han parecido incrustadas en, y articuladas por, la antropología histórica, lo que incluye las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos. Al hablar de identidades, me refiero a procesos muy amplios de formación de sujetos, con lo que se expresa no sólo una concepción particular de la persona, sino de agrupamientos colectivos. En este entendido, las identidades contienen un medio crucial por medio del cual se perciben, experimentan y articulan los procesos sociales. Ciertamente, definidas dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, apropiación y aprobación, y poder y diferencia, las identidades culturales (y sus mutaciones) son elementos esenciales en la constitución cotidiana (y las transformaciones dominantes) de los mundos sociales. La descripción que sigue a continuación analiza las maneras en que las antropologías históricas —incluyendo las aproximaciones poscoloniales y subalternas— han considerado a las identidades culturales e históricas como una parte de las elaboraciones críticas, a un tiempo teóricas y empíricas, de la colonia y el imperio, la historia y la comunidad, y la nación y la modernidad. Vale la pena recalcar, también, que puesto que los capítulos anteriores ya dilucidaron la naturaleza y la formación de la antropología histórica, el presente capítulo analizará en detalle las perspectivas de los estudios poscoloniales y subalternos.

ORIENTACIONES DESENREDADAS

Hace unas tres décadas, el estudio seminal de Edward Said, *Orientalism*, puso de relieve las implicaciones mutuas del colonialismo europeo y el imperio con el conocimiento y el poder occidentales.[1] Desde luego, mucho antes de que apareciera este trabajo ya existían muchos estudios de las imágenes europeas de los pueblos no europeos, los cuales identificaron varios estereotipos, en especial los que rodeaban las identidades del sí mismo y el otro. Sin embargo, dicha investigación tendía a ser "documental más que crítica o analítica", de modo que se presentó un intrigante despliegue de ejemplos de representaciones europeas, pero sus "afiliaciones discursivas y epistemologías subyacentes" a menudo fueron minimizadas.[2] Al intervenir en este campo, *Orientalism* analizó de manera convincente la fabricación discursiva —a un tiempo ideológica y material— del Oriente como un objeto y una identidad mediante la profunda dinámica del conocimiento y el poder constitutivos de los imperios occidentales.

Ahora bien, no sólo es que el pensamiento anticolonialista tenga un pasado mucho más largo que el estudio de Said —un punto al que habré de regresar— sino que, justo en el momento de la primera publicación de *Orientalism* y sus primeras lecturas, había otros escritos que expresaban preocupaciones relacionadas.[3] Al mismo tiempo, también los argumentos de Said tuvieron un efecto expansivo y sin precedentes en el mundo académico. Por un lado, *Orientalism* había modificado los términos del debate y la discusión sobre las representaciones

[1] Edward W. Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.

[2] Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[3] Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, Londres, Verso, 1998 [1979]; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982; Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in crisis", *Diogenes* 44, 1963: 104-112; Abdul R. JanMohamed, *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

metropolitanas de los pueblos no europeos y sus identidades culturales. Este viraje supuso ir del desvelamiento de los sesgos singulares de determinadas representaciones, a desentrañar los profundos terrenos de la dominación discursiva, un paso que además subrayó la complicidad entre las imaginaciones imperiales previas y las interpretaciones académicas contemporáneas sobre el Oriente. Por otro lado, la obra de Said llegó a cristalizar los planteamientos cruciales —las tensiones críticas— de una arena académica emergente, una que implicaba la exploración de los discursos coloniales y las representaciones imperialistas.

En este terreno, las deducciones y los puntos débiles del anterior trabajo crítico sobre la escritura colonial, incluyendo *Orientalism*, se elaboraron, se ampliaron y fueron rebasados por estudios de diferentes orientaciones. De especial importancia fueron las exploraciones de Homi Bhabha acerca de la "ambivalencia" inherente del discurso colonial —así como de las identidades "híbridas" y perturbadoras de los sujetos colonizados— a fin de desafiar las concepciones singulares de los escritos culturales coloniales.[4] Estos esfuerzos, además, convergieron con otros intentos en curso sobre las cuestiones de las identidades, en especial las que emprendieron algunas minorías y las feministas.[5] Tam-

[4] Homi K. Bhabha, *Location of Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, 1994. Otras valoraciones críticas del texto de Said dentro de los estudios culturales y literarios incluyen: Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997, pp. 34-73; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990, pp. 119-140. Véase también Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. Otros compromisos constructivos y críticos con el orientalismo dentro de la antropología y la historia incluyen: James Clifford, "On *Orientalism*", en J. Clifford (ed.), *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge: Harvard University Press, 1988; Thomas, *Colonialism's Culture*, pp. 5-7, 21-27. Véase también Carol Breckenridge y Peter van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

[5] Por ejemplo, Abdul R. JanMohamed y David Llyod (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1990; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern studies: Deconstructing historiography" en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies IV: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985.

bién elaboraron, con agudeza, la teoría postestructuralista, apoyando expresamente perspectivas antihumanistas.[6] En conjunto, desde comienzos de los años ochenta, las discusiones y los debates sobre las representaciones occidentales de los mundos no occidentales y las identidades no europeas, como parte de la amplia elaboración de teorías críticas del discurso colonialista, condujeron al gradual surgimiento del campo (ahora incluso considerado una disciplina) de los estudios poscoloniales, no únicamente en las arenas académicas metropolitanas, sino, de manera paulatina, también en los terrenos académicos provincianos.[7]

Durante las últimas dos décadas, algunas intervenciones importantes hechas por críticos poscoloniales —así como por estudiosos de la antropología, la historia y la religión— han continuado accediendo y excediendo la teoría del discurso colonialista. Al explorar la "idea", la "invención" y la "imaginación" de diversos terrenos e identidades geopolíticos subordinados alrededor del orbe,[8] dichos

[6] Véase Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313; Bhabha, *Location of Culture*.

[7] Los escritos que introducen la teoría poscolonial constituyen una sobreproducción académica. Aquí, siguiendo mis propias preferencias, remito al lector interesado a los siguientes textos: Robert Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2001; Robert Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990; John McLeod, *Beginning Postcolonialism*, Manchester University Press, 2000; Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 1998; Ania Loomba, *Colonialism/postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998; Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997; Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996, y Neil Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

[8] Valentin Yves Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988; Valentin Yves Mudimbe, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; Ronald B. Inden, *Imagining India*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990; José Rabasa, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.

esfuerzos se interesaron por las dinámicas contradictorias, divididas y disputadas del imperio y la nación. Estas dinámicas estuvieron guiadas por las identidades entrelazadas de clase y género y de raza y sexualidad. Como veremos, estos escritos se centraron en proyectos de poder moldeados por los agudos enredos del dominante y el subalterno, el colonizador y el colonizado, y la metrópoli y los márgenes. De diferentes formas han cuestionado la indiscutible eficacia concedida a las agendas oficiales del imperio, la nación, la modernidad y la globalización. Ciertamente, dicho trabajo académico ha recurrido a materiales históricos, etnográficos y literarios para rastrear la interacción entre la construcción y la institucionalización de identidades emergentes, lo que implica conjunciones clave de las fronteras raciales y sexuales y las divisiones de género y clase como constitutivas de las culturas coloniales, las situaciones poscoloniales y los órdenes occidentales.[9] No es de sorprender que los estudios poscoloniales constituyan en la actualidad un vibrante campo de debate y discusión.

Acompañando estos desarrollos, desde fines de los años setenta estaban en marcha orientaciones críticas sobre la escritura de la historia del subcontinente indio. Como ya vimos, las revaluaciones del nacionalismo en el sur de Asia a menudo resultaron fundamentales para estos esfuerzos.[10] Al respecto, el desarrollo de los esfuerzos de los estudios subalternos desempeñó un papel importante, basado en los encuentros de un pequeño grupo de jóvenes y entusiastas historiadores de India, la mayoría de los cuales estaba entonces en Inglaterra,

[9] Para discusiones más amplias, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004; Saurabh Dube, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en S. Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004; Saurabh Dube, "Anthropology, history, historical anthropology", en S. Dube (ed.), *Historical Anthropology: Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007; Saurabh Dube, *Historias esparcidas*, México, El Colegio de México, 2007.

[10] Sumit Sarkar, *Modern India: 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

con un distinguido profesor de la India colonial, Rajanit Guha, quien enseñaba historia en la Universidad de Sussex. Los protagonistas estaban separados por una generación, pero compartían una sensibilidad política y ética.[11] El propósito de sus discusiones en Inglaterra e India era discutir a fondo una nueva agenda para la historiografía del subcontinente, una agenda que reconociera la centralidad de los grupos subordinados —protagonistas legítimos, pero despojados— en la conformación del pasado y que pudiera enmendar el desequilibrio elitista de una gran parte de los escritos en esta materia. Así nació el proyecto de los estudios subalternos.[12]

Al recurrir pero también al apartarse de las vastas tradiciones de "las historias desde abajo", en particular de sus variantes británicas, la declaración programática inaugural definió el objetivo del intento como un esfuerzo "por promover una discusión sistemática e informada de temas subalternos en el campo de los estudios del sur de Asia para rectificar la tendencia elitista de la mayor parte de la investigación y el trabajo académicos".[13] Aquí, la categoría de lo subalterno, derivada de los escritos del marxista italiano Antonio Gramsci, se empleó como una metáfora para el atributo general de la subordinación en el sur de Asia, ya fuese que dicha subordinación se expresara en términos de clase, casta, edad, género, raza u oficio.

A todas luces, las cuestiones de identidad fueron centrales para el proyecto. De esta manera, los anteriores ejercicios dentro del intento articularon de manera precisa las identidades subalternas, reconstruyendo las variadas trayectorias y las formas de conciencia de los movimientos de los grupos subordinados en India, a fin de enfatizar la autonomía y la agencia de estas comunidades.[14] Tales articulaciones de las identidades históricas dentro de los estudios subalternos tuvie-

[11] Gyan Prakash "Subaltern studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994: 1475-1494.

[12] Para más detalles, véase Dube, *Stitches on Time*.

[13] Ranajit Guha, "Preface", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, p. VIII.

[14] Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies I-VI: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.

ron una doble dimensión: por una parte, la noción de subalterno pudo adquirir los atributos de una entidad singular y homogénea; al mismo tiempo, expresado como una categoría crítica, lo subalterno contenía posibilidades para continuar con análisis que elaboraran la articulación de identidades diferentes —de comunidad y clase, de casta y raza, de género y nación.

No es de sorprender que, como parte del amplio desarrollo del esfuerzo de los estudios subalternos, las identidades de lo subalterno —como categoría y como entidad— han encontrado siempre variadas e incluso más vastas manifestaciones. Por una parte, los escritos más recientes dentro del proyecto han analizado las múltiples mediaciones y las diversas modalidades —de naturaleza social y epistémica, y con carácter cultural y discursivo— que apuntalaron la producción de sujetos subalternos y sus cambiantes identidades. En este renglón, los escritos de Shahid Amin, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey y Gyan Prakash, en particular, han empleado de diversos modos la noción de lo subalterno con el propósito de cuestionar el/los conocimiento(s) dominante(s) del imperio y la nación, el Estado y la modernidad.[15] Por otra parte, junto con el impulso original de los estudios subalternos para encontrar diversas apropiaciones y extensiones en diferentes continentes desde al menos la década de 1990, se han suscitado múltiples discusiones y debates, los cuales se han nutrido de más amplias consideraciones del conocimiento colo-

[15] Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995; Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; Gyanendra Pandey, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2006; Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

nial y la diferencia poscolonial, de las políticas multiculturales y las identidades culturales.[16] De especial influencia en estas arenas han sido los escritos de Gayatri Spivak, que se valen de lecturas "deconstructivistas" y sensibilidades "estratégicas" para modelar lecturas a contrapelo de concepciones comunes de los sujetos subalternos.[17]

[16] Un solo ejemplo habrá de bastar en lo referente al impacto del proyecto de estudios subalternos (del sur de Asia) en los escritos sobre Latinoamérica. No sólo se ha desarrollado un proyecto latinoamericano de largo alcance de estudios subalternos en Estados Unidos, sino que el trabajo del colectivo del sur de Asia ha encontrado amplia discusión en la misma Latinoamérica. Acerca de la primera tendencia, véase José Rabasa, Javier Sanjinés y Robert Carr (eds.), *Subaltern Studies in the Americas*, edición especial de *dispositio/n: American Journal of Cultural Histories and Theories*, 46, 1994 [publicada en 1996]; Ileana Rodríguez (ed.), *A Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001; John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999. Sobre la segunda iniciativa, véase Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates post coloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia, Sierpe, 1997; John Kraniauskas y Guillermo Zermeño (eds.), "Historia y subalternidad" (edición especial de *Historia y Grafía*, 12, 1999); Saurabh Dube (coord.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999. Véase también Florencia E. Mallon, "The promise and dilemma of subaltern studies: Perspectives from Latin American histories", *American Historical Review*, 99, 1994: 1491-1515, así como mi propia trilogía en español sobre antropología histórica: *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, México, El Colegio de México, 2001; *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, México, El Colegio de México, 2003, e *Historias esparcidas*.

[17] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, con prólogo de Colin MacCabe, Londres, Methuen, 1987; Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988. Tal vez dos momentos cruciales en la combinación de los estudios poscoloniales y los subalternos fueron: en primer lugar, el volumen *Selected Subaltern Studies* que Gayatri Spivak coeditó con Ranajit Guha, una obra que contó con un prólogo de Edward Said y que utilizó la anterior lectura deconstructivista que Spivak hizo del proyecto como su introducción [véase Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*]; y, después, la interpretación que Gyan Prakash hizo de los estudios subalternos como una especie de crítica poscolonial. Prakash, "Subaltern studies as postcolonial criticism".

Todo esto ha puesto de relieve la cuestión de las convergencias entre los estudios subalternos y los estudios poscoloniales.

Ahora bien, vale la pena recalcar que las propuestas poscoloniales y subalternas con frecuencia se eliden mutuamente. Sin embargo, como esta discusión indicaría hasta ahora, éstas no deben colapsar juntas. Así, mientras que las orientaciones poscoloniales surgieron bajo el signo de la colonia, el proyecto de estudios subalternos nació bajo la marca de la nación. Esto quiere decir que mientras que las interpretaciones poscoloniales privilegiaron el colonialismo como un punto de partida histórico en la configuración del mundo moderno, el proyecto de estudios subalternos tomó como punto de partida los requisitos para examinar "el fracaso de la nación por ser reconocida".[18]

También sucede, no obstante, que desde un inicio los compromisos críticos tanto con la colonia como con la nación se caracterizaron por estas dos propuestas, cuando menos implícitamente. Ello no debería sorprendernos. Para empezar, los antecedentes ideológicos no sólo de las perspectivas poscoloniales, sino también de los estudios subalternos, se asentaban en largas e importantes tradiciones del pensamiento anticolonialista y de la práctica descolonizadora. Al respecto, los escritos y la política de Frantz Fanon, Amílcar Cabral y Aimé Césaire llegaron a ejercer una clara influencia en los desarrollos mismos de la academia poscolonial. Al mismo tiempo, los términos y las texturas de los estudios subalternos —de manera convergente con las perspectivas poscoloniales— surgieron igualmente formados por sensibilidades antiimperialistas más amplias. Estas sensibilidades se extendieron desde las diversas políticas del contracolonialismo y la descolonización que comenzaron en los años cuarenta hasta los acontecimientos de la década de 1960, que implicaron críticas del imperialismo y el racismo —encarnadas, por ejemplo, en el dramático momento de 1968— y la continuación de estas luchas en los años setenta en diferentes partes del mundo. En conjunto, los estudios poscoloniales y los subalternos fueron precedidos y moldeados por

[18] "*The failure of the nation to come into its own*": Guha, "Preface", p. ix.

estos amplios desarrollos y la extensión de su espíritu en las esferas académicas, en especial las emergentes críticas de los paradigmas imperantes dentro de las disciplinas, así como los desarrollos de nuevas perspectivas en la izquierda, incluyendo la antropología crítica, la teoría de los "sistemas-mundo", los estudios sobre campesinos radicales y las revisiones críticas del marxismo.[19]

Ciertamente, tras haber registrado las limitaciones de las perspectivas subalternas y poscoloniales que fácilmente se vienen abajo, en las páginas siguientes reflexionaré sobre los desarrollos clave surgidos de las intersecciones de ambas indagaciones, las cuales a su vez han influido formidablemente en los términos y las texturas de la antropología histórica. Además, de aquí se desprende que en vez de poner atención a ciertas controversias académicas momentáneamente importantes, pero en última instancia limitadas, en torno de estos acercamientos, he preferido centrarme en el lugar que ocupan estas perspectivas en los mundos más amplios de la identidad y la alteridad y el significado y el poder. En conjunto, a lo largo de este capítulo mi intento sería evitar la tendencia a excluir cómodamente la antropología histórica y los estudios poscoloniales y subalternos como esferas delimitadas con el objetivo, más bien, de desvelar las posibilidades que éstos poseen como indagaciones intelectuales.

CUESTIONES POLÉMICAS

Desde sus inicios, la crítica poscolonial y los estudios subalternos se han caracterizado por sus silencios intelectuales y sus tensiones teóricas, cuestiones que he analizado ya en otro lado.[20] El argumento ahora es que aproximarse a estas tendencias académicas como si estu-

[19] Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 225-229, 308-314; Patrick Wolfe, "History and imperialism: A century of theory, from Marx to postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 1997: 380-420.

[20] Dube, *Stitches on Time*; Dube, "Terms that bind".

viesen configuradas por polémicas clave significa reconocer de inmediato sus limitaciones *y* sus posibilidades. Dicha labor exige además considerar estas formaciones de conocimiento a la manera de títulos críticos —más que hacer de ellas una hipóstasis como conocimiento(s) plenamente acabado(s)— que surgieron en estrecha conexión con otras orientaciones teóricas, en particular la antropología histórica.

Por un lado, las dificultades cruciales que acosan lo poscolonial y lo subalterno, en tanto categorías y perspectivas, provienen del hecho de que sus muchos significados y sus discusiones persistentes registran una ambigüedad improductiva. De este modo, como han enfatizado en repetidas ocasiones críticos poscoloniales prominentes, como Anne McClintock y Ella Shohat,[21] el concepto de lo poscolonial se ha sustentado en la división entre lo colonial y lo poscolonial. Al respecto, siguiendo una sugerencia aparentemente histórica, pero sin duda ideológica, un terreno totalizado (lo colonial) conduce hacia otra arena indiferenciada (lo poscolonial). Ello contribuye a homogeneizar la historia y a sanear la política. Lejos de sorprender, la noción de lo subalterno ha sido perseguida de igual manera con acusaciones de imprecisión empírica, de engrandecimiento analítico y de ofuscación epistemológica. Tales cargos perseveran cuando se trata a los estudios poscoloniales y subalternos como perspectivas privilegiadas y como indagaciones exclusivas.

Por otro lado, a través de distintas disciplinas y diversos contextos académicos, los esfuerzos duraderos que articulan y engarzan las perspectivas poscoloniales y subalternas, así como la antropología histórica, han emprendido labores sobresalientes, cada una llevando consigo agudas implicaciones para la comprensión de las identidades. Para empezar, dichos esfuerzos han repensado el imperio, con lo que también han señalado el persistente desempeño previo de los esquemas coloniales en los mundos contemporáneos. Así, han resaltado la enorme importancia y la influencia progresiva de la interacción de la

[21] Anne McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 1995; Ella Shohat, "Notes on the postcolonial", en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996.

Ilustración y el imperio, la raza y la razón, la metrópoli y los márgenes, y la religión y la política. Además, los escritos en este terreno también han cuestionado severamente el lugar de un imaginario pero palpable "Occidente" como historia, modernidad y destino, para cada cultura y toda identidad. De especial importancia han sido las nuevas interpretaciones de comunidades, historias y modernidades, los cuales han confrontado las concepciones previas y modulares de estas categorías-entidades. Además, los esfuerzos que trabajan sobre las identidades poscoloniales y subalternas han desentrañado los términos y los límites del Estado, la nación y el ciudadano en los mundos occidentales y no occidentales, con lo cual de manera prudente subrayan la importancia de la diferencia crítica en este ámbito diferenciado pero embrollado. Por último, al asumir estas tareas, los esfuerzos más proféticos han señalado hacia el lugar crítico y la presencia no sólo de la élite y los protagonistas heroicos, sino también de los sujetos marginales y subalternos —moldeados simultáneamente por las identidades entrecruzadas de género y raza, casta y clase, edad y oficio, comunidad y sexualidad— en la conformación de la colonia y la modernidad, el imperio y la nación, la religión y la política, y el Estado y el ciudadano. Registrar estos desarrollos críticos es proyectar la antropología histórica, las propuestas poscoloniales y los estudios subalternos como interlocutores-participantes en los más amplios debates en curso que replantean el Estado-nación y el Occidente, la colonia y la poscolonia, y la historia y la modernidad.[22] Evidentemente, las cuestiones de identidad han desempeñado un papel crucial en esto.

Cuando escribo acerca de la identidad en estas páginas, me refiero a los procesos de formación de sujetos: procesos, formaciones y sujetos que militan contra las persistentes proyecciones de "individuos" soberanos y "comunidades" primordiales. Antes bien, como ya se indicó, las identidades suponen a un tiempo agrupaciones colectivas e individualidades particulares, en donde el uno presagia al otro. Ello quiere decir que, como atributos críticos de la constitución de

[22] Para un análisis más detallado, véase Dube, *Stitches on Time*.

sujetos, las identidades forman elementos esenciales en la producción y reproducción cotidiana de la vida social. Se dirigen hacia actitudes e imaginaciones, normas y prácticas, y rituales y disposiciones que son al mismo tiempo simbólicas y sustantivas, así como estructuradas, pero también fluidas. Aquí se encuentran los recursos por medio de los cuales se perciben, experimentan y articulan las relaciones sociales dentro y entre grupos/clases/comunidades/géneros.

Es más, en la perspectiva que estoy trazando, las identidades están definidas dentro de las relaciones históricas de producción y reproducción, apropiación y consumo, imperio y modernidad, y nación y globalización. Éstas surgen mediadas de manera crítica por configuraciones cambiantes de género y casta, raza y edad, oficio y sexualidad. Dichas relaciones y configuraciones, basadas en el poder, involucran diversas interpretaciones de la dominación y la subordinación —así como negociaciones e impugnaciones de la autoridad— en diferentes áreas. Constitutivos de las identidades dominantes y subalternas, aquí se encontrarán procesos contradictorios que de manera simultánea se han caracterizado por el trabajo de la hegemonía y la reelaboración del poder, lo cual forma parte de la misma lógica.[23]

Por último, en una orientación como ésta, la identidad no significa una igualdad *a priori* ni tampoco indica inventarios inmutables de creencias exclusivas, tradiciones delimitadas y costumbres características de comunidades particulares. Antes bien, las identidades suponen al mismo tiempo aseveraciones de igualdad y prácticas de diferencia. Vuelven sobre las formas en que los imaginarios simbólicos y las prácticas significativas están implicadas en, y vividas dentro de, los mundos humanos, insinuados en el centro de las enmarañadas relaciones y procesos contenciosos de estos ámbitos. Puesto que estas relaciones, procesos y mundos cambian, la transformación y la diferencia yacen en el corazón de las identidades.

[23] Esto quiere decir que, así como los errores analíticamente fatales circundan las interpretaciones de la hegemonía como un sistema cerrado de control cultural e ideológico por grupos dominantes, de la misma manera los errores teóricamente graves se ocupan de la cosificación de la autonomía y de la agencia subalterna. Dube, *Stitches on Time*.

Vale la pena hacer énfasis en que subrayar las intersecciones de los procesos diferenciados, pero traslapados del poder, las tecnologías de representación, las relaciones de producción y los modos de reproducción como fundamentales para la articulación de identidades —ya en sí mismas interpretadas como una parte integral de las prácticas históricas— tiene importantes consecuencias. Desafiando proyecciones de identidad penetrantes, trilladas y reduccionistas, esto aclara el campo para explorar las contribuciones sustantivas y mutuas de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales en lo referente a la interpretación de las identidades.[24] Es justo a estas contribuciones críticas que ahora dirijo mi atención.

LA COLONIA Y EL IMPERIO

Las tendencias influyentes dentro de las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos solían tener la tendencia de tratar la colonia y el imperio como desarrollos totalizados.[25] Al mismo tiempo, los escritos importantes dentro de los nuevos desarrollos disciplinarios también han reflexionado sobre los postulados de las estructuras coloniales globales y los sistemas imperiales dominantes. Este replanteamiento se ha llevado a cabo por trabajos académicos seminales en la antropología histórica, por ejemplo, la obra de Jean y John Comaroff y la de Ann Stoler,[26] entre otros. Los estudios en este nuevo gé-

[24] Tomar tales pasos es registrar simultáneamente que los supuestos fáciles sobre las "identidades" (concebidas de forma estrecha) de los protagonistas académicos de las perspectivas subalternas y poscoloniales han conducido a los dos cuestionamientos que aquí se colapsan juntos.

[25] Dube, "Terms that bind"; Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

[26] Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991; Jean Comaroff y John L. Comaroff. *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992; Jean Comaroff y John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*,

nero han explorado la ubicación contradictoria y las agendas contendientes de diferentes pueblos colonizadores y de diversos grupos colonizados en la creación de las culturas coloniales de dominio. Ello ha incluido discusiones sobre las representaciones y las prácticas y los límites y las contradicciones de los agentes imperiales, las comunidades de colonizadores y las misiones evangelizadoras en localidades coloniales. En breve, ha habido cuestionamientos críticos no sólo de las poblaciones colonizadas, sino también de los pueblos colonizadores, incluso si el deseo programático de tratar al colonizador y al colonizado como parte de un mismo campo analítico a menudo ha retrocedido a un segundo término. En cualquier caso, dichos estudios han revelado los persistentes márgenes de error y las considerables divisiones que hay entre los diferentes agentes del colonialismo, las diversas agendas del imperio.[27] Por un lado, las mitologías raciales y los estilos de vida "domésticos" de los colonizadores intentaron borrar dichos márgenes de error. Por otro lado, las divisiones entre diferentes grupos colonialistas también se mantuvieron en primer plano dentro de las representaciones cotidianas y las prácticas diarias en distintos contextos.

De ello se deriva que en la actualidad sea severamente cuestionada la imagen del colonialismo como una empresa monolítica, un proyecto homogéneo y de una sola pieza. De lo que se trata aquí no

vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995; Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

[27] Para un análisis más detallado, véase Dube, *Stitches on Time*; Ann Laura Stoler, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of rule", *Comparative Studies in Society and History*, 13(I), 1989: 134-161; Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vols. 1 y 2. Véase también Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres, Cassell, 1999; Ranajit Guha, "Not at home in empire", en Saurabh Dube (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004.

es sólo de las variantes de las empresas coloniales y de los esfuerzos imperialistas en diferentes naciones y épocas, mostrando diversas formas de producción e intercambio, importantes distinciones reconocidas en el trabajo académico previo. Antes bien, las etnografías e historias recientes han revelado que los intereses en conflicto y las visiones contendientes del imperio, tanto de intereses como de actores diversamente situados, con frecuencia impulsaban un solo proyecto colonial. Al mismo tiempo, distintos proyectos coloniales pudieron recurrir cada uno a modelos y metáforas, mientras que los imbuían de una importancia variada y contradictoria.[28]

Basta con citar tres ejemplos. En el caso de Sudáfrica colonial, John Comaroff ha mostrado que las divisiones rigurosas y los conflictos entre los administradores británicos, los misioneros evangélicos y los colones holandeses condujeron a la conformación del *apartheid* y el imperio.[29] Mi propio trabajo sobre la empresa evangélica en la India central subraya el hecho de que los misioneros estadounidenses en la región se apropiaron de las modalidades gubernamentales y las prácticas cartográficas de la administración imperial de su majestad, para de esta manera elaborar una visión y una práctica específicas de un imperio —el "Imperio de Cristo".[30] Por último, el trabajo de K. Sivaramakrishnan sobre la construcción del Estado colonial, la configuración de bosques y la conformación de lugares "tribales" en la Bengala del siglo XIX hace converger varias de las preocupaciones antes esbozadas.[31] Interviniendo de manera imaginativa en los debates de los recientes estudios ambientales y la teoría del discurso colonial,

[28] Stoler, "Rethinking colonial categories"; Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*; Thomas, *Colonialism's Culture*; Frederick Cooper y Ann Laura Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

[29] John L. Comaroff, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989: 661-685.

[30] Dube, *Stitches on Time*; Saurabh Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2009; Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.

[31] K. Sivaramakrishnan, *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

Sivaramakrishnan llega a combinar los estudios poscoloniales y subalternos con las perspectivas de la geografía histórica crítica, que a su vez apuntala una historia ambiental innovadora. Por un lado, Sivaramakrishnan pone atención a la construcción del espacio como parte de una práctica histórica, trascendiendo, también, las distinciones simplistas entre los espacios "metafóricos" y los "materiales". Por otro lado, sus planteamientos sugieren además la importancia de rastrear la manera en que los intereses en conflicto y las visiones contendientes del imperio de actores diversamente localizados pueden unirse en un solo proyecto colonial.

Todo ello ha respaldado rigurosos análisis de la relación entre la metrópoli y la colonia. Cada vez ha resultado más evidente que hubo conjunciones y conexiones —así como disensiones y contradicciones— entre los esfuerzos por disciplinar y regularizar a los subalternos en casa y los intentos por civilizar y controlar a las poblaciones sometidas en las colonias.[32] Dichas exploraciones han proseguido estudios anteriores y discusiones contemporáneas sobre las historias imperiales y las culturas coloniales entendidas como derivaciones de las interacciones entre el colonizador y el colonizado. De manera crucial, consideraron la conformación mutua de procesos europeos y prácticas coloniales a fin de analizar con imaginación cómo los desarrollos en márgenes distantes podían influir en las transformaciones metropolitanas, y cómo los impulsos del imperio y su reelaboración en las colonias produjeron cambios en el corazón de los órdenes occidentales.[33]

[32] Anna Davin, "Imperialism and motherhood", *History Workshop*, 5, 1978: 9-65; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 265-295. Véase también Webb Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.

[33] Bernard S. Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994; Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995; Stoler, *Race and the Education of Desire*; Antoinette M. Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998; E.M. Collingham, *Imperial*

Las deliberaciones incluyeron la imaginativa digresión de Peter van der Veer en la interacción entre religión y política en la constitución común del imperio y la nación en Gran Bretaña e India,[34] lo que además resaltó las diferencias del Estado moderno en estos ámbitos, al mismo tiempo que cuestionaba la condición binaria de un Occidente secular y un Oriente religioso. Estas indagaciones se extendieron hasta el incisivo análisis de Uday Mehta sobre la presencia central de la colonia india en la conformación de las mismísimas premisas del pensamiento político dominante en la Inglaterra del siglo XIX, revelando la importancia del imperio en la estructuración de las propensiones "antropológicas" de la teoría liberal, sus "estrategias de exclusión" fundamentales.[35]

Este reconocimiento también ha conducido a diversos análisis de los muchos modos y distintas formas implicadas por los procesos coloniales. Ha habido una cantidad importante de notables estudios acerca de la colonización del espacio, el lenguaje y el cuerpo;[36] discusiones críticas sobre viajes imperiales, ferias internacionales/colonia-

Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.1800-1947, Cambridge, Polity Press, 2001. Véase también Piya Chatterjee, *A Time for Tea: Women, Labor, and Post/Colonial Politics on an Indian Plantation*, Durham, Duke University Press, 2001; Bernard S. Cohn, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987; Simon Gikandi, *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

[34] Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

[35] Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

[36] Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999; Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988; Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*; Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986; David Arnold, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, University of California Press, 1993; Megan Vaughan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991; Collingham, *Imperial Bodies*; Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

les y colecciones de museos;[37] hábiles análisis de las representaciones coloniales;[38] exploraciones astutas de la política bajo el imperio del arte, la literatura, la cultura y el consumo;[39] y un trabajo sorprendente sobre sexualidad, raza y deseo, en tanto éstos han contribuido a moldear la metrópoli y los márgenes.[40] Las culturas generadas por el colonialismo han aparecido de una manera sorprendente en la escena de las humanidades y las ciencias sociales.

De diversos modos, este planteamiento proporcionó un valioso correctivo a la cosificación de un impersonal sistema mundial capita-

[37] Inderpal Grewal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*, Durham, Duke University Press, 1996; Johannes Fabian, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000; Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.

[38] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; David Scott, *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994; Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988; Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*.

[39] Gikandi, *Maps of Englishness*; Tapati Guha-Thakurta, *Monuments, Objects, Histories: Art in Colonial and Post-Colonial India*, Nueva York, Columbia University Press, 2004; Saloni Mathur, *India by Design: Colonial History and Cultural Display*, Berkeley, University of California Press, 2007; Emma Tarlo, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; Christopher Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Londres, Reaktion Books, 2004.

[40] Mrinalini Sinha, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995; Mrinalini Sinha, *Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006; Lata Mani, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998; Indrani Chatterjee, *Gender, Slavery, and Law in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1999; Lenore Manderson y Margaret Jolly (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*.

lista y además privilegió estructuras coloniales abstractas, cada una con su propia dinámica subterránea y su lógica irrevocable, que caracterizaron numerosos escritos influyentes en el pasado.[41] Al mismo tiempo, las preocupaciones de la cultura en este punto no necesariamente descartaron consideraciones sobre economía política y aspectos del poder estatal. Más bien, muchos estudios importantes dentro de este nuevo género —por ejemplo, los escritos de Frederick Cooper sobre África, de Fernando Coronil sobre Latinoamérica y de Ritu Birla sobre el sur de Asia— sugieren la importancia de rastrear la interacción entre las formas de representación, los procesos de la economía política y los imperativos de la formación del Estado a través de las expresiones de la identidad.[42] Aquí no existe ningún privilegio *a priori* que se conceda a alguno de estos terrenos heurísticos sobre la base de una metateoría. En su lugar, las determinaciones mutuas de estas arenas analíticas parecen mejor articuladas mediante las historias y las etnografías que se abstienen rigurosamente de emplear marcos teóricos formales y que de manera decidida evitan cualquier proyecto abstracto.

Estas interpretaciones matizadas de la cultura y el poder han surgido atadas a poderosos recordatorios de que el género y la sexualidad han modulado de forma crucial las formaciones de identidad bajo la colonia y el imperio.[43] El destacado trabajo académico ha subrayado que la profunda importancia de las identidades de género

[41] Para una discusión más amplia, véase Dube, "Terms that bind".

[42] Frederick Cooper, *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; Fernando Coronil, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; Ritu Birla, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2009.

[43] Como se señaló antes, los recordatorios han fluido a partir de importantes intervenciones de investigadores como Ann McClintock, Lata Mani, Mrinalini Sinha y Ann Stoler. Al mismo tiempo, las implicaciones de estos estudios también han cobrado una fuerza formativa en la conjunción decisiva con los escritos de otras críticas feministas de color, como Gayatri Spivak, Trinh T. Minh-Ha, Chandra Mohanty y bell hooks.

para las formaciones imperiales se extendió ampliamente: desde los estilos de vida de los pueblos euroamericanos en la colonia, hasta la política de las representaciones coloniales; desde las tensiones del imperio, hasta las implicaciones de la civilidad colonial, y desde las divisiones entre los colonialistas, hasta la diversidad de intercambios materiales y colecciones de museos. De manera similar, la influencia clave de las subjetividades sexuales trascendió un ámbito verdaderamente amplio y entrecruzado: desde las implicaciones mutuas de la metrópoli y los márgenes, hasta la colonización de lenguajes y cuerpos; desde la ubicación contradictoria de agentes coloniales, hasta la compleja fabricación de cartografías imperiales, y desde las definiciones de espacio(s) salvaje(s), hasta el delineamiento de tiempo(s) de la modernidad. Por una parte, en cada caso, la fuerza crítica del género y la sexualidad ha configurado y estructurado las diferentes dinámicas y las diversas dimensiones de las culturas coloniales y las identidades que éstas han generado. Por otra parte, las intersecciones entre la raza, la clase y el género —como imaginarios y como instituciones— en la costrucción de las identidades ha adquirido nuevos significados mediante su elaboración dentro de los ámbitos coloniales y los terrenos imperiales.[44]

El espíritu crítico de este trabajo ha sido ampliado por otros dos desarrollos. En primer lugar, las discusiones clave dentro de los estudios poscoloniales y subalternos han reconsiderado el pasado y el presente de las disciplinas, en particular al mantener en mente sus vínculos con las determinaciones de la colonia y la nación y la raza y el género. De especial importancia han sido las contundentes consideraciones de Chandra Mohanty y Dipesh Chakrabarty, por ejemplo, en torno de las desigualdades e inequidades de conocimiento y poder entre el Occidente y el Resto, visiones dominantes y voces minoritarias, e historias metropolitanas y pasados provincianos.[45] En segundo lugar, el corpus de escritos que han subrayado el lugar crí-

[44] McClintock, *Imperial Leather*.

[45] Chandra Talpade Mohanty, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003; Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

tico de la experiencia colonial en la conformación del mundo moderno, planteamientos que han ido más allá de los análisis sobre la configuración de Europa por el imperio. En este renglón han sido sumamente importantes las discusiones sobre la "colonialidad del poder" realizadas por investigadores latinoamericanos, como Enrique Dussel y Walter Mignolo,[46] así como otros estudios destacados que se centran en los vínculos de la Ilustración y el imperio y la raza y la razón.[47]

PASADOS Y COMUNIDADES

Todo esto también es un indicio de la manera en la que el replanteamiento crítico de la historia, la identidad y las identidades históricas se ha ubicado en el centro de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales. Por un lado, los miembros del colectivo de estudios subalternos del sur de Asia, como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty y Gyanendra Pandey[48] —junto con otros intelectuales que se concentran en diversas áreas

[46] Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995; Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*; Walter Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

[47] Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004; Ian Baucom, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005; Russel A. Berman, *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.Véase también David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005; Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

[48] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Pandey, *Remembering Partition*.

geopolíticas—,[49] han señalado el lugar que ocupa el poder en la producción del pasado. Ello ha contribuido a subrayar el carácter inherentemente político de la escritura de la historia, al mismo tiempo que se coloca un signo de interrogación en la naturaleza misma del archivo histórico-académico. Por otro lado, los estudiosos de la antropología, la historia y otras disciplinas han puesto énfasis en la clara pluralidad de los pasados culturales, en la manera como la historia y la temporalidad son abordadas, entendidas y apropiadas de diferentes modos, además de aprovechadas y puestas en operación por diversos grupos sociales en conversación con sus identidades.[50]

Tres planteamientos superpuestos han tenido un lugar preponderante en dichas consideraciones.[51] En primer lugar, de diversas maneras se ha admitido que las formas de la conciencia histórica varían en su grado de elaboración simbólica, en su habilidad para ocupar múltiples contextos y en su capacidad para capturar las imaginaciones populares, dentro y a través de diferentes grupos culturales y sus identidades. En segundo lugar, cada vez más se ha hecho notar

[49] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995; David William Cohen, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Kerwin Lee Klein, *Frontiers of Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999. Véase también Saidiya H. Hartman, *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997; Saidiya H. Hartman, *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

[50] Por ejemplo, Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980; Joanne Rappaport, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Nancy Florida, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995; David William Cohen y E.S. Atieno Odhiambo, *Siaya: Historical Anthropology*, Cleveland, Ohio University Press, 1989; Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983; Richard Price, *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990; Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

[51] Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

que la historia no se refiere sólo a hechos y procesos allá afuera, sino que ésta existe como un recurso negociable en el centro de las configuraciones cambiantes de los mundos históricos y las identidades sociales. En tercer y último lugar, como ya se indicó anteriormente, se han descubierto cuestiones críticas que consideran un acoplamiento de la escritura de la historia con la nación moderna y la inquietante presencia de un "Occidente" cosificado a lo largo de las creencias difundidas en el progreso histórico.

En conjunto, al aproximarse al pasado y al presente, estos esfuerzos hacia la escritura histórica crítica a menudo han ligado el impulso de sondear con cautela y afirmar los mundos sociales con el deseo de relatarlos y describirlos cuidadosamente. Los esfuerzos han considerado verdadera y seriamente los requisitos de evidencia y fidelidad a los hechos. Sin embargo, también han tamizado la evidencia histórica a través de filtros críticos y han interpretado hechos inesperados, hechos que se expresan en los incómodos ecos de una duda limitante más que lidiar con certezas absolutas.[52] Sólo se puede observar el hecho de que los planteamientos delineados antes no han recurrido a oposiciones que involucran nociones cíclicas del pasado como una característica del Oriente y a concepciones lineales de la historia como constitutivas del Occidente. Tampoco han abordado las apropiaciones y enunciaciones asertivas del pasado en los mundos históricos y contemporáneos sometiéndose a las propuestas según las cuales cada una de estas visiones es igualmente cierta. Más bien, precisamente han sondeado tales recargados proyectos y esquemas solipsistas mediante un rastreo de las expresiones de la historia en tanto conformadas por procesos intercalados y sumamente conflictivos de significado y autoridad, los cuales siempre implican la identidad y la alteridad.[53]

[52] Peter Redfield, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000; Dube, *Stitches on Time*.

[53] Vinayak Chaturvedi, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007; Prachi Deshpande, *Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007; Shail Mayaram, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004; Richard Price, *The Con-*

En este ámbito, las exploraciones pasaron de rastrear la variabilidad y la mutabilidad que pueden ser inherentes a las percepciones y prácticas del pasado de comunidades históricas, a investigar los usos del pasado y sus validaciones contendientes en la configuración de identidades, en especial el papel del poder en la producción de la historia. En las elaboraciones de estos planteamientos conjuntos son particularmente pertinentes los siguientes análisis: la innovadora explicación de Shahid Amin de la interacción entre las exigencias gubernamentales y los deseos subalternos en el proceso de rememorar y monumentalizar un hecho crítico del nacionalismo indio en el norte del país a lo largo del siglo xx;[54] el estudio densamente estructurado de Ajay Skaria sobre "salvajes" y selvas, género y política entre los dangis de la India occidental, sobre todo porque se basa en las narrativas históricas populares de épocas "coloniales" y "extracoloniales";[55] y la imaginativa indagación de Ishita Banerjee-Dube sobre el desenvolvimiento de las historias orales y escritas y de las formaciones sectarias y ascéticas —cada una modulada por la presencia de la ley y el Estado— dentro de una formación religiosa popular en la India oriental, desde mediados del siglo xix hasta el presente.[56]

Todos estos escritos han combinado de diversas formas el trabajo de campo histórico y la investigación etnográfica de archivo. Lejos de sorprender, éstos han sido acompañados por análisis que no sólo han desentrañado la persistencia de las oposiciones entre el mito y la historia en proyecciones dominantes, sino que de manera meticulosa han cuestionado las proyecciones penetrantes del Occidente y la na-

vict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean, Boston, Beacon Press, 1998; Ann Gold y Bhoju Ram Gujar, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002; Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998; Trouillot, *Silencing the Past*.

[54] Amin, *Event, Metaphor, Memory*.

[55] Ajay Skaria, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers, and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

[56] Ishita Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

ción como historia, modernidad y destino, para todo pueblo y cada identidad, como ya se señaló antes. Ejemplos importantes de este trabajo se encuentran en los desafíos propuestos por la poderosa crítica filosófica de Dipesh Chakrabarty en torno de las premisas de desarrollo del pensamiento "historicista", así como en las recientes consideraciones críticas de Gyanendra Pandey acerca de la formidable violencia que al mismo tiempo está encarnada e ignorada, convertida en rutina y pasada por alto, por el acoplamiento moderno de la nación y la historia.[57]

No menos relacionado con la historia, el agudo replanteamiento de la identidad en conexión con la comunidad yace en el centro de los esfuerzos poscoloniales y subalternos. Aquí, también, ha tenido lugar un trenzado de dos planteamientos aparentemente contradictorios, pero que de hecho se complementan. Por una parte, varios académicos cercanos a los estudios subalternos, en particular Partha Chatterjee,[58] han recalcado el papel clave de la comunidad como una formación ética en el cuestionamiento y el desafío de los proyectos del poder: de la colonia y el imperio y la nación y la historia. Por otra parte, distintas corrientes del trabajo académico crítico han indagado las persistentes descripciones de la comunidad como una entidad ineludiblemente anacrónica y fuertemente delimitada, una entidad que tiende al consenso en su expresión, que implica lealtad a una tradición primordial y que se opone ampliamente a la modernidad. En conjunto, se ha considerado a las comunidades como participantes activos en los amplios procesos del colonialismo y el imperio, la nación y el nacionalismo, el Estado y el ciudadano, y la modernidad y la globalización, participantes que saturan dichos procesos —ellos mismos conformados por diversas relaciones de significado y de poder— con sus propios términos y texturas.[59]

[57] Chakrabarty, *Provincializing Europe*; Chakrabarty, *Habitations of Modernity*; Pandey, *Remembering Partition*; Pandey, *Routine Violence*; Ashis Nandy, "History's forgotten doubles", *History and Theory*, 34/1, 1995: 44-66.

[58] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

[59] Para un análisis más detallado, véase Dube, "Anthropology, history, historical anthropology".

El trabajo de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales ha explorado los muchos significados de la comunidad explicados por sus miembros, en particular sus modos de simbolización y elaboración de fronteras como proveedores de sustancia a sus diferencias y sus identidades. Para comenzar, esto ha supuesto estudios del lugar esencial de la comunidad dentro de los amplios procesos de poder, así como de sus divisiones internas que se expresan en términos de propiedad, género, legalidad y oficio.[60] Además, dichos esfuerzos se han fortalecido gracias a las incisivas narraciones de las comunidades que cuestionan y refutan los proyectos dominantes del significado y el poder, incluyendo aquellos que recurren al imperio y la nación y la religión y la raza, con lo que se desentraña su desafío a la autoridad de una manera situada en términos históricos y etnográficos.[61] Por último, distintos esfuerzos han intentado incluir la mayor heterogeneidad en el concepto de comunidad. Ciertamente, las reconfiguraciones recientes de la categoría han obtenido apoyo adicional a partir de reflexionar sobre la antinomia entre la comunidad y el Estado; éstas son estrategias que han cuestionado los binarios analíticos de las disciplinas modernas, las cuales están estrechamente vinculadas con modelos totalizadores de una historia universal y de proyectos exclusivos de una modernidad occidental.

[60] Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995; Prem Chowdhry, *The Veiled Woman: Shifting Gender Equations in Rural Haryana 1880-1980*, Delhi, Oxford University Press, 1994; Malavika Kasturi, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002; Dube, *Stitches on Time*; Charu Gupta, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002; véase también Shalini Puri, *The Caribbean Postcolonial: Social Equality, Post-Nationalism, and Cultural Hybridity*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2004.

[61] Anupama Rao, *The Caste Question: Untouchable Struggles for Rights and Recognition*, Berkeley, University of California Press, 2009; Shail Mayaram, *Resisting Regimes: Myth, Memory, and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997; David Hardiman, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1987; Guha, *Elementary Aspects*.

Algunos estudios han combinado estos planteamientos traslapados. Además del trabajo de Skaria sobre los dangis en la India occidental y el de Banerjee-Dube sobre Orissa en la India oriental, a los que me he referido antes,[62] esto es evidente también en una exploración histórica y antropológica de una formación de intocables herética y sectaria en Chhattisgarh, en la India central, durante los últimos dos siglos.[63] Esta descripción se centra en una enorme comunidad con diferencias internas con el siguiente objetivo: rastrear los esfuerzos de sus miembros dentro de las cambiantes relaciones de poder y propiedad bajo los regímenes precoloniales y el dominio colonial en la región; explorar la negociación y la reproducción que el grupo realizó sobre la autoridad ritual y las jerarquías de género, y sondear sus articulaciones de la casta y el hinduismo, el evangelismo y el imperio, y el Estado y la nación, sobre todo la manera en que se llevaron a cabo en las arenas diarias. Estos escritos sugieren que procedimientos cautelosos en las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos se encuentran ya en marcha en el replanteamiento no sólo de la comunidad y la historia, sino también del Estado-nación, del nacionalismo y la modernidad.

NACIÓN Y MODERNIDAD

Los puntos de partida clave de la antropología histórica, los estudios subalternos y las interpretaciones poscoloniales han desempeñado un importante papel en las reformulaciones de los acercamientos a la nación y el nacionalismo. Comenzando con el replanteamiento crítico de estos conceptos-entidades llevado a cabo dentro de los estudios subalternos por académicos como Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Shahid Amin y Gyanendra Pandey, los esfuerzos se han desplegado en la academia poscolonial hasta incluir a Homi Bhabha y su énfasis en los desempeños pedagógicos de la nación, así como a

[62] Skaria, *Hybrid Histories*; Banerjee-Dube, *Religion, Law, and Power*.
[63] Dube, *Untouchable Pasts*.

Rajeswari Sunderrajan y su labor en desenmarañar el escándalo del Estado.[64]

Juntos, los escritos en estas arenas han concebido las proyecciones dominantes de las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales como expresiones de ideas innatas, patrones primordiales y diseños intemporales. También han cuestionado los modos en que amplias variedades de interpretaciones de las identidades históricas pueden estar, de forma distinta pero íntimamente relacionadas con retratos oficiales —en realidad biográficos— de los estados-nación y los esfuerzos nacionalistas, cada uno entendido como imagen y como práctica. En estos cuestionamientos, el perspicaz reconocimiento de que las naciones, los nacionalismos y las identidades nacionales son artefactos y procesos construidos histórica y socialmente ha desempeñado un papel preponderante. Esto quiere decir que aunque las naciones, los nacionalismos y las identidades que generan se encuentren entre los rasgos más trascendentales de los tiempos modernos, muestran sin embargo ciertos atributos de lo que Benedict Anderson ha llamado "comunidades imaginadas".[65] Siguiendo tal reconocimiento, ha habido estudios sagaces de la construcción histórica de naciones, nacionalismos y culturas/identidades nacionales como proyectos y procesos de poder. En este renglón, las etnografías y las historias han convergido con las discusiones sociológicas y las exploraciones literarias no sólo para cuestionar interpretaciones familiares de estas categorías y entidades, sino para hacerlo mediante el rastreo de sus diversas creaciones y formidables fabricaciones.[66] Al mismo tiempo,

[64] Homi Bhabha, "DissemiNation: Time, narrative, and the margins of the modern nation", en H. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 291-322; Rajeswari Sunder Rajan, *Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.

[65] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

[66] Guha, *Dominance without Hegemony*; Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Chatterjee, *The Nation and its Fragments*; Pandey, *Remembering Partition*; Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994. Para un análisis más amplio, véase Saurabh Dube, "Terms that bind".

otros esfuerzos relacionados se han centrado en cómo los marcos ideológicos, las funciones pedagógicas y las técnicas narrativas (que de manera diligente interpretan la nación, el nacionalismo y las identidades nacionalistas) adquieren una poderosa presencia en el mundo, asumiendo atributos dominantemente mundanos.[67]

Estos planteamientos han estado acompañados por ciertos análisis que subrayan las distinciones y las diferencias que yacen en el centro de la nación, el nacionalismo y las identidades que engendran, en particular al considerar las expresiones subalternas, las manifestaciones anticolonialistas y las dimensiones de género de estos conjuntos. El proyecto de estudios subalternos y otros desarrollos académicos relacionados han conducido a valiosas exploraciones de las expresiones y las trayectorias de una gran variedad de esfuerzos subalternos. A contrapelo de las propuestas nacionalistas y las proyecciones instrumentalistas referentes a la política y las identidades de los órdenes más bajos, estos análisis han demostrado que en el amplio ámbito de la política anticolonial, las empresas subalternas siguieron un proceso creativo de inclusión y subversión de ideas, símbolos y prácticas que definen el nacionalismo dominante. De este modo, dichas iniciativas articularon políticas suplementarias e identidades acompañantes con visiones bien definidas de la nación y expresiones particulares del nacionalismo que alcanzaron y excedieron los objetivos y las estrategias de un liderazgo generalmente de clase media.[68]

Lejos de sorprender, y extendiendo los términos de estas deliberaciones, se ha recalcado que las expresiones de los nacionalismos anticoloniales de la clase media y las identidades nacionalistas encarnaron sus propios atributos de la diferencia y la distinción, por delante de las similitudes de la nación en el espejo de Europa. En particu-

[67] Ana María Alonso, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994: 379-400; Amin, *Event, Metaphor, Memory*; Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998; Pinney, *Photos of the Gods*; Tarlo, *Clothing Matters*.

[68] Se pueden encontrar análisis más detallados en Dube, *Stitches on Time*, y Dube, "Terms that bind".

lar, Partha Chatterjee ha mostrado que al recurrir a, y al retrabajar, las tradiciones democráticas y republicanas europeas y los principios de la Ilustración y la postIlustración, los esfuerzos y las identidades nacionalistas de clase media tradujeron y transformaron los ideales de la nación soberana y las imágenes del ciudadano libre mediante los poderosos filtros de la patria subyugada y del sujeto colonizado.[69] Con diferentes énfasis, otros escritos críticos han desvelado las cuestiones de la presencia del género y el lugar de las mujeres en los desarrollos de las naciones modernas y las articulaciones de las identidades nacionalistas. Al respecto, ha habido algunas perspicaces exploraciones sobre el delineamiento de la nación por medio de las identificaciones de la domesticidad; de la interpretación en términos de género de la patria como una figura femenina; de la participación y la presencia de las mujeres en los esfuerzos e identidades nacionalistas, y de las ambiguas y ambivalentes identificaciones de género que sirvan a su definición como ciudadanos-sujetos. De esta manera, el análisis del género ha cuestionado incisivamente los atributos de autoridad y alteridad en el corazón de las naciones y los nacionalismos en sus encarnaciones dominantes y subalternas.[70]

Todo ello ha significado que el prominente trabajo realizado dentro de la antropología histórica, los estudios subalternos y las perspectivas poscoloniales ha sondeado las identidades y las diferencias encarnadas por la nación y el Estado, examinando de manera particular sus asociaciones íntimas, así como sus relaciones contendientes con el poder moderno y las transacciones globales. Más que aceptar las identificaciones espaciales y temporales de la nación como coordenadas analíticas fijas, los escritos recientes han explorado la interacción de los imperativos de la nación y el nacionalismo con los

[69] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*. Véase también Prakash, *Another Reason*.

[70] Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Delhi, Permanent Black, 2001; Sinha, *Specters of Mother India*; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998; Anupama Roy, *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Hyderabad, Orient Longman, 2005.

procesos transnacionales, examinando de forma crítica el modo en que uno puede estar inextricablemente incrustado en el otro. Algunos ejemplos importantes de estos ejercicios son el estudio de Brian Axel de las representaciones históricas entre los sijs y la conformación de la "diáspora" de la "comunidad", así como el cuestionamiento que Manu Goswami hace de las limitaciones del "nacionalismo metodológico".[71] Aun otros estudios se han centrado en el Estado-nación en tanto implica conjuntos de disciplinas a menudo en conflicto para normalizar y ordenar la sociedad y la identidad, trayendo a primer plano lo que Hansen y Stepputat han resumido como los tres lenguajes "prácticos" de gobierno y los tres lenguajes "simbólicos" de la autoridad, que en conjunto son cruciales para comprender el Estado, la nación y la identidad.[72] Las pedagogías, los desempeños y las prácticas del Estado y la nación —y las identidades que engendran— fueron críticamente desentrañados por trabajos académicos que se centraron en las configuraciones cotidianas y las identificaciones diarias de estos conceptos y entidades. Dichos planteamientos diferenciados pero interconectados han aclarado que a través de contextos y ámbitos cambiantes, impulsados por diferentes agendas y aspiraciones, los nacionalismos y los estados-nación han articulado una gran gama de prácticas históricas, de poderes disciplinarios y de identidades culturales.[73]

[71] Brian K. Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001; Manu Goswami, *Producing India*.

[72] Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, "Introduction: States of imagination", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001.

[73] Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003; Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008; Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998.

Al mismo tiempo, las incisivas discusiones dentro de la antropología histórica y la etnografía crítica han apuntado hacia la necesidad de consideraciones críticas de la modernidad y la identidad moderna, de sus procesos y sus creencias. Ha habido un sondeo profético en este terreno de las abstracciones analíticas y los marcos formalistas que a menudo acompañan las interpretaciones de estas categorías. Cada vez es más evidente que allende sus imágenes exclusivas, las articulaciones divergentes de la modernidad y las contendientes identificaciones de lo moderno han estado vinculadas a procesos específicos de la historia, la identidad y la diferencia.[74] De igual modo, este trabajo ha puesto énfasis en que las diversas manifestaciones de la modernidad y la identidad moderna con frecuencia han estado influidas por similitudes singulares de la "modernidad occidental", en las que la singularidad y la proyección universal de este último están captadas de distintos modos por los atributos plurales y vernáculos del primero.[75] Precisamente estos diferentes procedimientos configuran, estructuran y suturan los términos y las texturas del imperio, la nación y la globalización. No es de sorprender que los desarrollos y las elaboraciones de la modernidad y la identidad moderna cada vez se discuten y se debaten más como procesos contradictorios y divididos de la cultura y el poder, como historias variopintas y debatidas del significado y el dominio.[76]

[74] Comaroff y Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 2; Dube, *Stitches on Time*; Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001; Paul Gilroy, *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993; véase también Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

[75] Coronil, *The Magical State*; Dube, *After Conversion*; Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi y Nueva York, Social Science Press y Berghahn Books, 2006; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999; véase también Timothy Mitchell, "The stage of modernity", en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

[76] Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke

Muchos de los planteamientos esbozados antes se reúnen en la excepcional antropología histórica de Laura Bear acerca de los ferrocarriles de India y la comunidad anglo-india, una preeminente "casta ferroviaria".[77] Ella aplica, sobre los mundos de la modernidad y la identidad, cuestiones del imperio y la intimidad, la nación y la diferencia, la raza y la sexualidad, la ciudadanía y el parentesco, y el sujeto y la elaboración de sí mismo. La intención de Bear es detallar y describir las prácticas generadoras y los significados constitutivos de estos enredados procesos mediante una reflexión de sus expresiones a partir de sus cimientos. Siempre atenta a la justa especificidad y tangibilidad, a las discrepancias y contradicciones concretas y a la inmensa ambigüedad y oscuridad de la modernidad y la identidad, su trabajo también ha entretejido de manera imaginativa un cuestionamiento cauteloso, un desentrañamiento meticuloso y una prudente afirmación de los mundos sociales.

CULTURA Y PODER

Después de estas discusiones, las nociones de cultura y poder apenas requieren mayor exégesis. Sin embargo, es importante advertir las tensiones tangibles que conciernen a estos términos que abundan en el ámbito de la antropología histórica, las perspectivas poscoloniales y los estudios subalternos. Al respecto, los acercamientos que confieren prioridad analítica a los procesos de economía política y de formación del Estado se enfrentan con las orientaciones que atribuyen un privilegio teórico a órdenes discursivos y regímenes de representa-

University Press, 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; véase también Michael Saler, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111(3), 2006: 692-716.

[77] Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

ción. Cada uno pone un giro diferente en la cultura y el poder, leyéndolos e interpretándolos de diversos modos.

En términos básicos, podríamos distinguir entre ambas tendencias. Por un lado, fuertemente influido por la teoría crítica —en especial por la obra de Michel Foucaul y Jacques Derrida, pero también por los escritos de filósofos y críticos desde Martin Heidegger hasta Edward Said—, un corpus esencial de trabajos se ha centrado en las formaciones y los regímenes del poder moderno. Dicha labor académica ha rastreado especialmente la implicación discursiva y la incrustación constitutiva del poder en proyectos y condiciones de, por ejemplo, el imperio y la modernidad y el Estado y la nación. Aquí, con frecuencia se ha conferido una extraordinaria eficacia a la dominación y a su disonancia, de modo que las prácticas y los procesos construidos por sujetos históricos aparecieron en primera instancia como circundados por el poder y por su productividad. Por otro lado, diferentes tendencias se han centrado en las elaboraciones emergentes y contradictorias de los procesos sociales y las prácticas culturales como construidos por sujetos históricos. Tales prácticas, procesos y sujetos se han explorado al mismo tiempo como parte, y como factores articuladores ellos mismos, de las relaciones de poder, pero sin convertir el poder en una fuerza "fetichizada" y en una totalidad omnipresente. Aquí habremos de hallar análisis de las molestas relaciones entre la cultura, la estructura, la nación y el acontecimiento, incluyendo las maneras en que cada uno de estos términos interviene en la historia. Aquí también han de descubrirse discusiones que proyectan la metrópoli y los márgenes y lo dominante y lo subalterno como parte de campos analíticos mutuos, incluyendo el rastreo de las transformaciones del tiempo dentro de la antropología.

POSTERIDADES EMERGENTES

Por último, permítaseme señalar algunas de las direcciones hacia las cuales puede proceder en el futuro el trabajo sobre las identidades en la antropología histórica, incluyendo los estudios poscoloniales y

subalternos. Más allá de únicamente enlistar temas que se deberían estudiar y metodologías que se deberían adoptar, mi propósito es subrayar la importancia de inculcar ciertas disposiciones clave en pos de un esfuerzo intelectual.[78] Los intentos que cuestionan críticamente privilegiar la teoría como el objeto primario de estudio están en juego.

Para comenzar, es de suma importancia repensar las proyecciones que interpretan las identidades como meros objetos de conocimiento, en espera de una aprobación ineluctable, un refinamiento inevitable o un exorcismo irrevocable a manos de un(os) conocimiento(s) profético(s). Más bien, es crucial aproximarse a las identidades como *condiciones de conocimiento* sumamente sugerentes: para explorar las identidades como entidades, conceptos y coordenadas que apuntalan nuestros mundos, exigiendo una articulación crítica y una afirmación cuidadosa. De aquí se desprende que dichos procedimientos —del cuestionamiento simultáneo y la afirmación de identidades— pueden ser útilmente entendidos como el entrelazamiento de impulsos hermenéuticos y consideraciones críticas. Esto quiere decir, como protocolos que implican la interacción de cuestionamientos prudentes de las identidades sociales y sus percepciones académicas *con* descripciones sugerentes de la diversidad y la diferencia de estos ámbitos. Aquí no hay ni extirpación de los detalles de las identidades por ser asimiladas al interminable análisis que descose y desenmascara, ni se privilegia a los particulares de las identidades por presentarse como encarnaciones innatas de la alteridad y la diferencia.

Sin duda, al investigar las identidades es de suma importancia cuestionar las antinomias dominantes entre lo universal y lo particular, entre el poder y la diferencia. Después de todo, es mucho más sencillo clamar contra las afirmaciones de la universalidad y el poder tan sólo para celebrar la particularidad y la alteridad de las identidades. En su lugar, la tarea mucho más desafiante supone explorar la

[78] Las propuestas ofrecidas en esta sección provienen de los protocolos y procedimientos de lo que he denominado una historia sin garantías y que desarrollé en Dube, *Stitches on Time*, y Dube, *After Conversion*.

articulación de las identidades en tanto expresan las implicaciones compartidas y las producciones mutuas del poder y la diferencia, y en tanto se intercalan con las exclusiones fundacionales y las contradicciones constitutivas de la autoridad y la alteridad. Esto significa, por último, que las posibilidades productivas de los planteamientos poscoloniales y los estudios subalternos son inherentes y se encuentran en constante vigilancia ante sus propias proyecciones como los siempre conocidos y subversivos modos del conocimiento académico y la crítica política. Antes bien, es mediante el autocuestionamiento de sus supuestos formativos y sus formidables limitaciones, que estos acercamientos pueden explorar de manera más adecuada las identidades culturales y los procesos sociales —en tanto moldeados por las concatenaciones de temporalidades distintas pero coetáneas y por historias traslapadas pero heterogéneas— en los mundos pasados como en los presentes.

6. EPÍLOGO: DE NUEVO LA MODERNIDAD

Para ahora ya debe resultar evidente que considero que los tropos y los procesos de la modernidad —así como numerosas condiciones concomitantes del progreso y sus discusiones— han estado presentes en India desde hace mucho tiempo. Ello es cierto no sólo respecto de interpretaciones influyentes y diarias en la región, sino también de configuraciones institucionales y cotidianas de la modernidad en el sur de Asia. Aquí encontramos la presencia de la modernidad en todo, desde los debates históricos en torno del avance social bajo el dominio imperial, hasta las formaciones del nacionalismo anticolonial y los procesos de la política poscolonial; desde los enredos sociológicos en la teoría de la modernización, hasta las seducciones gubernamentales y las expresiones diarias de la importancia de ser modernos como un Estado, una nación y un pueblo; y desde diversas articulaciones de la estética modernista y de lo indio moderno en las artes, la arquitectura y el cine, hasta las críticas de la modernidad como las encarnadas en el pensamiento y la vida de, por ejemplo, M.K. Gandhi. Moldeados por diversos sujetos de la modernidad y por diferentes sujetos modernos, en el sur de Asia estos procesos dan cuenta de que se encuentran en juego procesos caracterizados por la contrariedad y la contención, la contradicción y la división, por la ambivalencia y el exceso.

Una vez reconocido todo esto, en este epílogo me gustaría regresar a algunas de las formas en que se han considerado las cuestiones de la modernidad en la labor académica sobre India en los últimos años. Aquí ha habido diferentes interpretaciones de las diferenciaciones y la dinámica y las determinaciones y la dirección de la modernidad en la región. Para empezar, varios estudiosos, aunque de diversos

modos, todavía presentan a la modernidad en términos más bien idealizados, principalmente como una trayectoria iluminada de las transformación social.[1] Ello no debería sorprendernos. La representación de la modernidad mediante sus atributos ideales —donde lo que "es" (o "fue") el fenómeno se imagina como lo que "debe" ser (o debió haber sido)— tiene genealogías dominantes. Como se analizó antes, dichos argumentos resultan formativos para los discursos de la modernidad, uno de sus encantos perdurables.

Lejos de tales proyecciones e interviniendo en las discusiones de las modernidades "tempranas" y "múltiples", los estudiosos que trabajan sobre los pasados distantes y próximos del sur de Asia (y más allá) han expresado diferentes e imaginativas propuestas. Bastará con señalar tres ejemplos. En primer lugar, Sanjay Subrahmanyam ha argumentado con solidez a favor de comprender la modernidad en términos históricos, como "un fenómeno global y coyuntural... ubicado en una serie de procesos históricos". Estos procesos, en sí mismos, eran "desiguales" y poseían "colores y raíces locales fuertes".[2]

En segundo lugar, Sheldon Pollock ha explorado los procesos de largo plazo de la "vernaculización", iniciada a comienzos del milenio pasado, la cual vincula lenguajes y textos literarios en el sur del subcontinente indio, en Sri Lanka y en Europa. Esto ha suscitado cuestiones fascinantes que incluyen las interpretaciones de la modernidad, sobre todo por medio de la manera en que Pollock pone en primer plano el surgimiento de culturas literarias vernáculas unificadas; su énfasis en la invención, creación y naturalización de comunidades "locales" y formaciones "regionales" en la primera mitad del segundo milenio; y su desafío de aprehender lo no moderno y lo no europeo en la estela de las epistemologías modernas

[1] Dipankar Gupta, *Mistaken Modernity: India between Worlds*, Nueva Delhi, Harper Collins, 2000; Meera Nanda, *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.

[2] Sanjay Subrahmanyam, "Hearing voices: Vignettes of early modernity in South Asia, 1400-1750", *Daedalus*, 127, 3, verano de 1998: 75-104.

que han estado implicadas en el desenredo del imperio occidental y la nación.[3]

Por último, Sudipta Kaviraj ha buscado el modo de revisar parcialmente "las influyentes teorías de la modernidad en la teoría social occidental", en particular sus planteamientos sobre la homogeneidad del fenómeno en relación con sus causas y consecuencias, su origen y su trayectoria. Su objetivo es el de inscribir dentro de la categoría de modernidad el lugar y la presencia de las interpretaciones heterogéneas, los procesos plurales y los principios reflexivos. Kaviraj argumenta que dichas percepciones y preceptos siempre han caracterizado el fenómeno de la modernidad dentro y fuera de Occidente, aunque su esfuerzo aún se basa en interpretaciones algo modulares del concepto-entidad.[4]

A todas luces, lo que entra en juego en estas discusiones son cuestiones críticas de la cultura y el poder, de la alteridad y la autoridad, de la diferencia y la dominación. Estos temas han hallado distintas delineaciones en otro trabajo sobre el subcontinente; proporciono rápidamente dos ejemplos. Por un lado, como ya es bien sabido, a lo largo de varios años, los escritos de Ashis Nandy han expresado y confirmado las sensibilidades antimodernas y contramodernas, las cuales constituyen una parte crítica y formativa de la modernidad desde hace mucho tiempo. Su trabajo ha concebido y articulado la modernidad (y sus imaginarios e instituciones asociadas) como señales de un pretensioso proyecto, constitutivo de una colonización mental (del colonizado y el colonizador), en contra del cual se deben enfrentar los trabajos de la diferencia creativa, la descolonización psíquica y las firmes recuperaciones de la tradición crítica... del pasado y del presente.[5] Por otra parte, basado sobre todo en los planteamien-

[3] Sheldon Pollock, "India in the vernacular millennium: Literary culture and polity, 1000-1500", *Daedalus*, 127, 3, verano de 1998: 41-74.

[4] Sudipta Kaviraj, "Modernity and politics in India", *Daedalus*, 129, 1, invierno de 2000: 137-162.

[5] Por ejemplo, Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983; Ashis Nandy, *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Delhi, Oxford University Press, 1992; Ashis Nandy, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable*

tos analíticos —y sólo parcialmente en las sensibilidades estéticas— de la obra de Homi Bhabha, Gyan Prakash se ha aproximado a la modernidad como un aparato oficial que siempre engendra una alteridad crítica. En esta lectura, los términos de la modernidad, tal como se expresan en el trabajo de la ciencia, encuentran forma y adquieren sustancia en la productividad del poder del colonialismo y el nacionalismo. Al mismo tiempo, satisfecho con haber establecido la presencia de la alteridad, Prakash casi no se detiene en el peso de dicha diferencia, especialmente en el tiempo-espacio de la poscolonia.[6]

Ahora bien, incluso esta breve discusión debería sugerir que la heterogeneidad formativa ha caracterizado las interpretaciones de la modernidad en la labor académica sobre el subcontinente.[7] Así es

---

Selves, Princeton, Princeton University Press, 1995; Ashis Nandy, *An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Remains of the Self in the Indian Imagination*, Delhi, Oxford University Press, 2001. En un espíritu similar, véase Vinay Lal, *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

[6] Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[7] Esta heterogeneidad está agudamente sugerida además por la práctica contemporánea de la antropología/etnografía del subcontinente que se dedica a cuestiones de la modernidad de maneras implícitas y explícitas. Si bien soy incapaz de discutir aquí el corpus en detalle, es importante señalar que dicha obra ha implicado, de manera particular, antropologías del Estado y la nación, al tiempo que llegan a incluir también una gran variedad de ámbitos y prácticas distintas. Véase, por ejemplo, Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999; Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995; Akhil Gupta, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998; Brian Keith Axel, *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of the Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001; Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; Emma Tarlo, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003; C.J. Fuller y Véronique Bénéï (eds.) *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2000; Thomas Blom Hansen, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001, y (algo más oblicuo aunque creativo) Lawrence Cohen, *No Aging in India: Modernity, Senility, and the Family*, Nueva Delhi, Oxford Univer-

como debe ser y es importante dar cuenta de ello, pero mi evocación de estos argumentos también tiene un propósito un poco diferente. Prepara el escenario para poder considerar el lugar que ocupan las tensiones clave y las contradicciones constitutivas en los escritos dominantes referentes a la modernidad en el sur de Asia, sobre todo en la investigación en la cual las interpretaciones críticas del colonialismo, el nacionalismo y la modernidad surgen íntimamente entrelazadas al estar tamizadas por filtros históricos, por rejillas etnográficas y (en ocasiones) por sus conjunciones.[8] Es productivo reflexionar sobre

sity Press, 1999. De manera similar, las cuestiones de la modernidad, en especial las que se refieren a los términos de una estética modernista nítidamente india, han sido de interés en varias formas en la práctica y en la discusión del arte y la cinematografía en India. No debemos ignorar este trabajo en nuestros análisis de la modernidad dentro de la historia y la antropología, las humanidades y las ciencias sociales. Véase, por ejemplo, Geeta Kapur, *When was Modernism: Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000, y Gulammohammed Sheikh (ed.) *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997. Sobre las perspectivas antropológicas e históricas relacionadas con la presencia y el juego de lo "visual" como parte de lo colonial y lo nacional, lo poscolonial y lo moderno, véase, por ejemplo, Christopher Pinney, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1997; William Mazzaarella, *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Durham, Duke University Press, 2003; Purnima Mankekar, *Screening Culture, Viewing Politics: Television, Womanhood, and Nation in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000; Sumathi Ramaswamy (ed.) *Beyond Appearances?: Visual Practices and Ideologies in Modern India*, Nueva Delhi, Sage Publications, 2003, y Tapati Guha-Thakurta, *Monuments, Objects, Histories: Art in Colonial and Post-Colonial India*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

[8] Por ejemplo, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Manu Goswami, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004, y T.B. Hansen, *Saffron Wave*. No es necesario decir que dicha obra ha elaborado a partir de, y se ha desviado de, los modos en que las cuestiones del colonialismo y el nacionalismo han ocupado un lugar crítico en los escritos sobre la historia, la economía y la sociedad en el sur de Asia desde hace varias décadas.

estas tensiones y contradicciones. De esta manera podemos apreciar mejor cómo la crítica académica sobre el sur de Asia ha indagado sobre la naturaleza misma del archivo académico, estrechamente vinculado con representaciones exageradas de un Occidente/Europa cosificado; cómo ha cuestionado los diseños dominantes de una modernidad singular con sugerencias contendientes de modernos heterogéneos, y cómo ha cuestionado los imperativos dominantes de una razón centrada-en-el sujeto, una racionalidad legislativa y un *telos* del progreso, todos ellos apuntalándose mutuamente.

Comencemos, pues, con aspectos de la obra seminal de Ranajit Guha. En sus escritos sobre la insurgencia campesina en la India del siglo XIX, en especial en su crítica de la noción de lo "prepolítico", Guha interpreta este sujeto histórico como completamente coetáneo con —contemporáneo y constituyente de— varios procesos políticos bajo el colonialismo.[9] Ello abre la posibilidad de aproximarse al tema del campesinado en la India colonial como un sujeto de la modernidad y, en consecuencia, de comprender la modernidad misma en varias y nuevas formas. A la inversa, unos cuantos años después, al argumentar acerca de una "dominación sin hegemonía" en la India colonial, Guha postuló un arquetipo de la hegemonía burguesa, en la que la persuasión tiene mayor peso que la coerción en la composición de su dominio.[10] Aquí hallamos el clásico prototipo de un Estado liberal hegemónico que representa una burguesía revolucionaria y una política democrática en la Gran Bretaña moderna y metropolitana, contrastada con el desafortunado ejemplo de dominación sin hegemonía en la India colonial. Todo ello representa la narrativa histó-

[9] Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983. La posibilidad de leer de esta manera el trabajo de Guha sobre el campesinado en la India colonial está fuertemente sugerida por Dipesh Chakrabarty en *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002, pp. 8-14. Sin embargo, Chakrabarty no se detiene demasiado aquí en las tensiones en esta obra de Guha y en sus otros trabajos.

[10] Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, cap. 1.

rica principal del subcontinente bajo el régimen colonial como un fracaso y una carencia, articulada reiteradamente por la mala fe de un poder imperial autócrata y los inherentes límites de una ineficaz burguesía indígena, ambos ideados en la imagen inmaculada de una vigorosa cultura democrática y una vital política liberal del Occidente moderno. Tales proyecciones teleológicas de los pasados coloniales y las historias metropolitanas, donde las transiciones incompletas de los primeros se comparan con las trayectorias completas de modo que se apuntalen mutuamente, ponen un riguroso énfasis en los esfuerzos acerca de las interpretaciones de la modernidad. En conjunto, es justamente por prestar atención a esos discursos simultáneos en diferentes lenguas, que en los escritos de Guha es posible cuestionar la noción de una brecha implacable, una contradicción innata, entre un régimen moderno democrático en la metrópoli y sus interminables omisiones retrógradas en la colonia —y cuestionar también las aseveraciones en torno de la naturaleza completamente excepcional de la "gobernabilidad colonial" y la "modernidad colonial"— a fin de rastrear la constitución mutua y la labor recíproca de la modernidad y el colonialismo en la metrópoli y en los márgenes.

He aquí otro ejemplo. En su muy mal comprendida obra, *The Nation and its Fragments*, Partha Chatterjee de hecho ubica las formas de la comunidad dentro de los regímenes de la modernidad, más que cosificarlas como ejemplos de una tradición idealizada o como "remanentes premodernos que una Ilustración distraída olvidó borrar".[11] Esto le permite a Chatterjee elaborar textos vigorosos que buscan replantearse por completo las categorías del Estado y la sociedad civil, al mismo tiempo que le permiten sugerir otras figuraciones de comunidad, nación(es) y modernidad. Al mismo tiempo, dichas posibilidades en la obra de Chatterjee están sostenidas *y* al mismo tiempo socavadas por una aguda separación que él establece entre el Estado y la comunidad —la cual obstruye por completo las intrincadas relaciones entre los símbolos del Estado y los contornos de la comunidad— y por su aún más tendenciosa (y poco plausible) aseve-

[11] Chatterjee, *The Nation and its Fragments*.

ración de que "por su naturaleza misma, la idea de comunidad delimita la esfera del poder disciplinario".[12] En conjunto, en *The Nation and its Fragments*, los claros vislumbres de nuevas orientaciones hacia la modernidad y la comunidad no se pueden separar de los postulados de la obra que se refieren al potencial de la modernidad como llevada a cabo gracias a la virtud de la comunidad, lo que sugiere una diferencia pura, una alteridad inmaculada.[13]

Esto me conduce a la última obra que quisiera analizar en este epílogo, *Provincializing Europe*, de Dipesh Chakrabarty. Lejos de intentar resumir magistralmente o analizar completamente esta obra de muchas capas, me gustaría más bien formular algunas preguntas críticas acerca de sus argumentos y planteamientos. *Provincializing Europe* está apuntalado por tensiones formativas.[14] Aquí me concentraré en las articulaciones que Chakrabarty hace del "historicismo" y su discusión adyacente del lugar de lo "hermenéutico" y lo "analítico" en el conocimiento moderno. Mi intención es desvelar dichas formulaciones, participando de sus propios registros, pero también rastreando sus certidumbres, sus titubeos y sus posibilidades, especialmente en tanto interpretados con registros diferentes y complementarios.

Chakrabarty enmarca el historicismo como una forma dominante de pensar y una manera de conocer, que surge íntimamente implicado en las interpretaciones de las ciencias sociales y en la amplia práctica histórica. Basado en el principio del "tiempo homogéneo,

[12] *Ibid.*, pp. 237-238.

[13] De manera relacionada, me parece, dichas tensiones y su productividad pueden ser vistas como constitutivas de muchos otros escritos. Por ejemplo, en su *Castes of Mind*, los planteamientos de Nicholas Dirks sobre la particularidad histórica de la casta bajo la colonia y la nación se sostienen y se deshacen con su suposición de que la interpretación colonial (post 1857) de la casta se convirtió en la (moderna) práctica india de la casta. Y así, me pregunto sobre el lugar de las tan limitadas articulaciones de lo "cotidiano" —pese los fuertes reclamos al respecto— en las exploraciones de Manu Goswami sobre las producciones coloniales y nacionalistas del espacio. N. Dirks, *Castes of Mind*; M. Goswami, *Producing India*.

[14] Véase, por ejemplo, Jacques Pouchepadass, "Pluralizing reason", *History and Theory*, 41, 3, 2002: 381-391.

vacío y secular", el historicismo ha encontrado articulaciones muy precisas desde el siglo XIX, un periodo que "hizo posible la dominación europea del mundo". En contra de los términos del historicismo, Chakrabarty propone la pluralidad de mundos-de-la-vida (*life-worlds, lebenswelt*), las "historias, necesariamente fragmentarias, de la pertenencia humana que nunca constituyen una unidad o un todo", lo que va a horcajadas sobre un pasado siempre vivo y un presente radicalmente heterogéneo.

Resulta factible sugerir que la interpretación que Chakrabarty hace del historicismo comparta ciertos atributos con las interpretaciones del concepto que no sólo abundan en el presente, sino que se extienden hasta el pasado (recuérdese, por ejemplo, a Karl Popper). Sin embargo, me interesa la importancia de ocuparse de otros conjuntos de definiciones y debates acerca del historicismo. Aquí se pueden encontrar discusiones del historicismo implicadas en la práctica filosófica e histórica de, por ejemplo, Vico, Herder y Hamman, y las cuales adquieren manifestaciones diversas pero precisas a lo largo de todo el siglo XIX, la época en que se inventó el término. Casi no es necesario recalcar que dichas expresiones del historicismo se han reelaborado: el principio de la individualidad (incluso cuando a menudo tales expresiones persiguen una historia universal); críticas de una razón abstracta y exagerada, así como del "prejuicio de los filósofos de que, de una manera espiritual, los conceptos anteceden a las palabras"; reafirmaciones de la centralidad del lenguaje y la experiencia histórica, y fuertes inclinaciones hacia las interpretaciones hermenéuticas (en oposición a las analíticas).[15] Esto también se refiere a los distintos desarrollos y las insinuaciones discretas de lo que Isaiah Berlin ha descrito notablemente como la "contrailustración", "el gran río del romanticismo" que corre a través de los siglos XVIII y XIX y cuyas aguas no cesan de desbordarse en las épocas y los ámbitos que vienen después. Si Chakrabarty admite de una vez estos desarrollos e insi-

[15] Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 247. En este análisis he mantenido al mínimo las referencias.

nuaciones del historicismo en su análisis del concepto-entidad, lo hace sólo de una manera vacilante y sobre todo implícita.[16]

Hay coincidencias críticas, así como distinciones clave, entre las sensibilidades de Chakrabarty y las de este otro historicismo moderno. Las coincidencias se relacionan especialmente con la aceptación de Chakrabarty de las inclinaciones y los registros hermenéuticos y su cuestionamiento de una razón meramente analítica y sus recargados procedimientos. Él encuentra en la ciencia social "analítica" la tendencia a "evacuar lo local a favor de un universal abstracto" y a desmitificar la "ideología" en pos de un orden social justo. A esto se opone la tradición "hermenéutica", que "produce una amorosa comprensión del detalle en busca de una comprensión de la diversidad de los mundos-de-la-vida", basada en la íntima conexión entre el pensamiento y sitios particulares y formas de vida, lo que deriva en "historias afectivas". Chakrabarty admite que la distinción entre ambas tradiciones es algo "artificial", en tanto que "muchos pensadores importantes" pertenecen simultáneamente a ambas, pero él, de todos modos, proyecta la distinción también como una "línea divisoria central del pensamiento social de la Europa moderna".

En *Provincializing Europe*, los análisis de Chakrabarty "viran" y "sacan ventaja" de la "línea divisoria" al sostener la separación entre lo "analítico" y lo "hermenéutico" como tradiciones críticamente opuestas.[17] De hecho, su esfuerzo es para mantener la tensión entre ambas, con lo cual lo "analítico" se concibe como algo indispensable para reflexionar sobre cuestiones de justicia social y lo "hermenéutico" se entiende como una guía hacia el reconocimiento de la heterogeneidad innata, y no la unidad, de los mundos sociales. Estos procedimientos gemelos —ambos basados en el replanteamiento de Chakrabarty del pensamiento desarrollista— apuntan hacia aspectos cruciales de las diferencias en las disposiciones de Chakrabarty y las que se encuentran en ese otro historicismo moderno.

[16] Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24.

[17] Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 18.

¿A dónde me lleva toda esta discusión? Para empezar, aquí entran en juego mucho más que meras objeciones terminológicas a la palabra y la categoría del historicismo. No sólo se trata de que las percepciones de Chakrabarty y su crítica del historicismo se pueden entender como consistentes internamente, incluso considerando la falta de consenso que desde un principio ha caracterizado esta noción tan debatida y tan diversamente articulada. También sucede que la definición de Chakrabarty del historicismo tiene el potencial de registrar, aunque sea sólo de manera implícita, que los escritos y las tradiciones incluidas en el otro uso del historicismo, antes descritas, estaban claramente marcadas por supuestos desarrollistas sobre el desdoblamiento del pasado y el presente.

El último punto trae a colación mis propuestas principales. Me parece importante reflexionar un poco más en la distinción que Chakrabarty hace entre las tradiciones analítica y hermenéutica. Pero encuentro igualmente imperativo despedirse de aquellos de sus procedimientos que tratan estas tradiciones como, en primer término, puros principios heurísticos y que las interpretan como si operaran alejadas una de la otra, sólo para entonces juntarlas y mantener una tensión entre ambas. Mediante estos pasos simultáneos podemos encontrar lo analítico y lo hermenéutico en su justa concreción y oscuridad, sus mutuas mixturas e interpenetraciones.[18]

Por un lado, como se sugirió antes, los escritos y las tradiciones que viran profundamente hacia modos hermenéuticos de comprensión a menudo han compartido los cruciales atributos del historicismo desarrollista, que es el objeto de la crítica de Chakrabarty. Por otro lado, las variedades de la escritura y el pensamiento históricos modernos —ambos de procedencia hermenéutica y, por supuesto, con una inclinación más analítica y sociocientífica— sin duda han ingresado en lo que Chakrabarty denomina un tiempo secular, vacío y homogéneo. No obstante, en la práctica, también han rebasado tal

[18] Ello también significa rastrear los amplios contornos y las cambiantes configuraciones de lo hermenéutico y lo analítico, tanto en registros empíricos como conceptuales.

idea del tiempo, insinuando dentro de sus narrativas tiempos y temporalidades concretos, heterogéneos y aun escatológicos (en especial cuando se les lee con un ojo atento hacia lo pensado y dicho insuficientemente). Esto en perfecta consonancia con la experiencia y la interpretación del tiempo y el espacio dentro de las constelaciones de las actividades cotidianas. Es de maneras relacionadas, que rastrear el entrelazamiento y la mixtura de las tradiciones hermenéutica y analítica puede revelar las ambivalencias formativas y las contenciones constitutivas que yacen en el centro del pensamiento social moderno.

Con suerte, resultará evidente que no sólo estoy registrando las excepciones empíricas en las aseveraciones de Chakrabarty. Tampoco estoy desestimando sus recordatorios acerca de los límites críticos de la exageración del pensamiento histórico y la pluralidad decisiva de nuestros propios mundos. Antes bien, al reconocer que hay mucho que aprender de la obra de Chakrabarty, mi propósito ha sido sugerir la importancia de recorrer los senderos que *Provincializing Europe* podría señalar e incluso iluminar parcialmente, aunque sin duda son caminos que el libro evita andar, sobre todo a causa de sus planteamientos y procedimientos. Es con este espíritu que he señalado la importancia de desvelar los diferentes registros del "historicismo", de lo "hermenéutico" y de lo "analítico", incluyendo su mutua (inter) acción y sus formidables enredos, como una parte crucial de los mundos de la modernidad y sus articulaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Abdel-Malek, Anouar, "Orientalism in crisis", *Diogenes*, 44, 1963: 104-112.

Abrams, Philip, *Historical Sociology*, Shepton Mallet, Open Books, 1982.

Adorno, Theodore W., *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, traducción de E.F.N. Jephcott, Londres, Verso, 2005.

Agnani, Sunil, *Hating Empire Properly: The Two Indies and the Limits of Enlightenment Anticolonialism*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

Alonso, Ana María, "The politics of space, time, and substance: State formation, nationalism, and ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, 23, 1994: 379-400.

——, "Territorializing the nation and 'integrating the Indian': 'Mestizage' in Mexican official discourses and public culture", en Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat (eds.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 39-60.

Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Amin, Shahid, y Dipesh Chakrabarty (eds.), *Subaltern Studies* IX: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

Appadurai, Arjun, *Worship and Conflict under Colonial Rule: A South Indian Case*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

——, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Appadurai, Arjun, y Carol Breckenridge, "The south Indian temple: Authority, honour, and redistribution", *Contributions to Indian Sociology* (n.s.), 10, 1976: 187-211.

Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob, *Telling the Truth About History*, Nueva York, W.W. Norton, 1995.

APTER, David E., *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

ARNOLD, David, *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*, Berkeley, University of California Press, 1993.

ASAD, Talal, "Anthropological conceptions of religion: Reflections on Geertz", *Man* (n.s.), 18, 1983: 237-259.

——, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.

AXEL, Brian K., *The Nation's Tortured Body: Violence, Representation, and the Formation of a Sikh "Diaspora"*, Durham, Duke University Press, 2001.

——, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Brian AXEL (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, pp. 1-44.

BAILEY, F.G., *Caste and the Economic Frontier: A Village in Highland Orissa*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

——, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

BANERJEE-DUBE, Ishita, "Taming traditions: Legalities and histories in eastern India", en Gautam BHADRA, Gyan PRAKASH y Susie THARU (eds.), *Subaltern Studies* X: *Writtings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999, pp. 98-125.

——, *Religion, Law and Power: Tales of Time in Eastern India, 1860-2000*, Londres, Anthem Press, 2007.

——, *A History of Modern India*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

BARTH, Fredrik, *Political Leadership among Swat Pathans*, Londres, Athlone Press, 1959.

BARTRA, Roger, *El salvaje en el espejo*, México, UNAM, 1992.

BAUCOM, Ian, *Specters of the Atlantic: Finance Capital, Slavery, and the Philosophy of History*, Durham, Duke University Press, 2005.

BAUMAN, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge, 1992.

BAXI, Upendra, "'The state's emissary': The place of law in Subaltern Studies", en Partha CHATTERJEE y Gyanendra PANDEY (eds.), *Subaltern Studies* VII: *Writings on South Asian History and Society*, New Delhi, Oxford University Press, 1993, pp. 121-156.

BAYLY, C.A., *Indian Society and the Making of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

BAYLY, Susan, *Saints, Goddesses and Kings: Muslims and Christians in South Indian Society 1700-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BEAR, Laura, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

BECKER, Carl L., *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

BÉNÉÏ, Véronique, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

BENJAMIN, Walter, "Theses on the philosophy of history", en Walter BENJAMIN, *Illuminations: Essays and Reflections*, traducción de Harry Zohn (ed. Hannah Arendt), Nueva York, Schocken Books, 1969, pp. 155-165.

BENNETT, Tony, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*, Londres, Routledge, 1995.

——, *Pasts Beyond Memory: Evolution, Museums, Colonialism*, Londres, Routledge, 2004.

BERLIN, Isaiah, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

BERMAN, Russell, *Enlightenment or Empire: Colonial Discourse in German Culture*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2004.

BEVERLY, John, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Durham, Duke University Press, 1999.

BHABHA, Homi, *Location of Culture*, Londres–Nueva York, Routledge, 1994.

BHABHA, Homi (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990.

BHAMBRA, Gurminder, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2007.

——, *Connected Sociologies*, Londres, Bloomsbury, 2014.

BIRLA, Ritu, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2009.

BLOCH, Marc, *The Historian's Craft*, traducción de Peter Putnam, Manchester, Manchester University Press, 1954.

BLOM HANSEN, Thomas, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

——, *Wages of Violence: Naming and Identity in Postcolonial Bombay*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

BLOM HANSEN, Thomas, y Finn STEPPUTAT, "Introduction: States of imagination", en Thomas BLOM HANSEN y Finn STEPPUTAT (eds.), *States of*

Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 1-38.

BOAS, Franz, *Anthropology and Modern Life*, Nueva York, W.W. Norton, 1928.

——, "The history of anthropology", en George STOCKING, Jr. (ed.), *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Nueva York, Basic Books, 1974, pp. 23-35.

BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, traducción de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

——, *Algeria 1960*, traducción de Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

BRAUDEL, Fernand, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*: vols. I y II, traducción de S. Reynolds, Londres, Fontana–Collins, 1973.

BRECKENRIDGE, Carol, y Peter VAN DER VEER (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1993.

BURGHART, Richard, *The Conditions of Listening. Essays on Religion, History, and Politics in South Asia*, edición de C.J. FULLER y Jonathan SPENCER, Delhi, Oxford University Press, 1996.

BURTON, Antoinette M., *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian Britain*, Berkeley, University of California Press, 1998.

BUTALIA, Urvashi, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998.

CABRUJAS, José Ignacio, "El estado del disimulo", en José Ignacio CABRUJAS, *Heterodoxia y estado: 5 respuestas*, Caracas, COPRA, 1987, pp. 7-35.

CALVINO, Ítalo, *Las ciudades invisibles*, Madrid, Siruela, 2008 [1972].

CHAKRABARTY, Dipesh, *Rethinking Working-Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

——, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, 37, 1992: 1-26.

——, "The difference – Deferral of a colonial modernity: Public debates on domesticity in British Bengal", en David ARNOLD y David HARDIMAN (eds.), *Subaltern Studies* VIII: *Essays in Honour of Ranajit Guha*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 50-88.

——, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

——, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
——, *The Calling of History: Sir Jadunath Sarkar and His Empire of Truth*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.
CHAKRABARTY, Dipesh, y Saurabh DUBE, "Presence of Europe: An interview with Dipesh Chakrabarty", en Saurabh DUBE (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 254-262.
CHARTIER, Roger, *Cultural History: Between Practices and Representations*, traducción de Lydia G. Cochrane, Ithaca, Cornell University Press, 1993.
CHATERJEE, Indrani, *Gender, Slavery and Law in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1999.
CHATTERJEE, Partha, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
——, "Introduction: History and the present", en Partha CHATTERJEE y Anjan GHOSH (eds.), *History and the Present*, Delhi, Permanent Black, 2002, pp. 1-23.
——, *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.
CHATTERJEE, Piya, *A Time for Tea: Women, Labour, and Post/Colonial Politics on an Indian Plantation*, Durham, Duke University Press, 2001.
CHATURVEDI, Vinayak, *Peasant Pasts: History and Memory in Western India*, Berkeley, University of California Press, 2007.
CHAUDHURI, Supriya, "Modernisms in India", en Peter BROOKER *et al.* (eds.), *Oxford Handbook of Modernisms*, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 942-960.
CHILDS, Peter, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Nueva York, Routledge, 2000.
CLIFFORD, James, "On *Orientalism*", en James CLIFFORD, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, pp. 255-276.
COHN, Bernard, *India: The Social Anthropology of a Civilization*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1971.
——, "History and anthropology: The state of play", *Comparative Studies in Society and History*, 22, 1980: 198-221.
——, "Anthropology and history in the 1980s: Towards a rapprochement", *The Journal of Interdisciplinary History*, 12, 1981: 227-252.
——, "The command of language and the language of command", en Ra-

najit GUHA (ed.); *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 276-329.

COHN, Bernard, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

——, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

COHEN, David William, *The Combing of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

COHEN, David William, y E.S. ATIENO ODHIAMBO, *Siaya: Historical Anthropology*, Cleveland, Ohio University Press, 1989.

COLLINGHAM, E.M., *Imperial Bodies: The Physical Experience of the Raj, c.1800-1947*, Cambridge, Polity Press, 2001.

COMAROFF, Jean, *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, Jean, y John COMAROFF (eds.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham, Duke University Press, 2001.

COMAROFF, John, "Images of empire, contests of conscience: Models of colonial domination in South Africa", *American Ethnologist*, 16, 1989: 661-685.

COMAROFF, John, y Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. 1, Chicago, Chicago University Press, 1991.

——, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.

——, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, Chicago University Press, 1997.

——, *Ethnicity, Inc.*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

COMAROFF, John, y Jean COMAROFF (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

COMAROFF, John, y Simon ROBERTS, *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

CONLON, Frank F., *A Caste in the Changing World: The Chitrapur Saraswat Brahmans, 1700-1935*, Berkeley, University of California Press, 1977.

CONNOLLY, William, *Identity/difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

——, *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

COOMBES, Annie E., *Reinventing Africa: Museums, Material Culture and*

Popular Imagination in Late Victorian and Edwardian England, New Haven, Yale University Press, 1994.

COOPER, Frederick, "Conflict and connection: Rethinking colonial African history", *American Historical Review*, 99, 1994: 1519-1526.

——, *Decolonization and African Society: The Labour Question in French and British Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

COOPER, Frederick, y Ann Laura STOLER (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

CORONIL, Fernando, "Beyond Occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories", *Cultural Anthropology*, 11, 1996: 51-87.

——, *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

CRAPANZANO, Vincent, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, The New Press, 2000.

DARNTON, Robert, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage, 1985.

DAS, Veena, "Subaltern as perspective", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies* VI: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1989, pp. 310-324.

——, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995.

DAVIN, Anna, "Imperialism and motherhood", *History Workshop*, 5, 1978: 9-65.

DAVIS, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France: Eight Essays by Natalie Zemon Davis*, Stanford, Stanford University Press, 1977.

DE CERTEAU, Michel, *The Practice of Everyday Life*, traducción Steven F. Rendall, Berkeley, University of California Press, 1984.

DESHPANDE, Prachi, *Creative Pasts: Historical Memory and Identity in Western India, 1700-1960*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

DHANAGRE, D.N., *Peasant Movements in India, 1920-1950*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

DIRKS, Nicholas, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

——, "Foreword", en Bernard COHN, *Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. ix-xvii.

——, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

DONHAM, Donald, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1999.

DUBE, Saurabh, "Social History of Satnamis of Chhattigarh", unpublished M. phil. Dissertation, University of Delhi, 1988.

——, "Religion, identity and authority among the Satnamis in colonial central India", unpublished PhD dissertation, University of Cambridge, 1992.

——, "Myths, symbols, and community: Satnampanth of Chhattisgarh", en Partha CHATTERJEE y Gyanendra PANDEY (eds.), *Subaltern Studies* VII: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1993, pp. 121-158.

——, "Telling tales and trying truths: Transgressions, entitlements and legalities in village disputes, late colonial central India", *Studies in History*, 13, 1996: 171-201.

——, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

——, *Sujetos subalternos: capítulos de una historia antropológica*, traducción de Germán Franco y Ari Bartra, México, El Colegio de México, 2001.

——, "Historical identity and cultural difference: A critical note", *Economic and Political Weekly*, 36, 2002: 77-81.

——, *Genealogías del presente: conversión, colonialismo, cultura*, traducción de Ari Bartra y Gilberto Conde, México, El Colegio de México, 2003.

——, "Terms that bind: Colony, nation, modernity", en Saurabh DUBE (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 1-37.

——, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

——, *Historias esparcidas*, traducción de Gabriela Uranga Grijalva, México, El Colegio de México, 2007.

——, "Anthropology, history, historical anthropology: An introduction", en Saurabh DUBE (ed.), *Historical Anthropology: Oxford in India Readings in Sociology and Social Anthropology*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007, pp. 1-73.

——, "Ties that bind: Tribe, village, nation, and S.C. Dube", en Patricia UBEROI, Satish DESHPANDE y Nandini SUNDAR (eds.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, 2007, pp. 444-495.

——, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Nueva Delhi, Yoda Press, 2010.
——, *Modernidad e historia*, traducción de Adrián Muñoz, México, El Colegio de México, 2011.
——, "Unsettling art: Caste, gender, and Dalit expression", en *Open Democracy*, 1 de agosto de 2013: <*http://www.opendemocracy.net/saurabh-dube/unsettling-art-caste-gender-and-dalit-expression*>.
——, *Formaciones de lo contemporáneo*, traducción de Lucía Cirianni, México, El Colegio de México, 2017.
——, "Formations of an Evangelical Modernity: Christianity, Conversion, Colonialism 1860-2005" (en preparación).
——, "Native Witness: Colonial Writings of a Vernacular Christianity" (en preparación).
Dube, Saurabh (ed.), *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, traducción de Germán Franco, México, El Colegio de México, 1999.
—— (ed.), *Enduring Enchantments*, a special issue of *South Atlantic Quarterly*, 101, 2002: 729-1044.
—— (ed.), *Modern Makeovers: Handbook of Modernity in South Asia*, Nueva York, Oxford University Press, 2011.
Dube, Saurabh, e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.
Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, edición especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2002: 193-431.
Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, El Colegio de México, 2004.
Dube, S.C., *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951.
During, Simon, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
Dussel, Enrique, "Europe, eurocentrism and modernity, introduction to the Frankfurt lectures", *Boundary* 2, 20, 1993: 65-76.
——, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Nueva York, Continuum, 1995.
——, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

Dussel, Enrique, "Transmodernity", en Saurabh Dube, Ishita Banerjee-Dube y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, edición especial de *Nepantla: Views from South* 3, 2002: 221-244.

Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, uam, 1998.

Eisenstadt, S.N., "Functionalist analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 243-244.

Errington, Shelly, *The Death of Authentic Primitive Art and Other Tales of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Escobar, Arturo, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Evans-Pritchard, E.E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

——, *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press, 1961.

——, "Social anthropology", en E.E. Evans-Pritchard (ed.), *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 1-134.

——, "Social anthropology: Past and present", en E.E. Evans-Pritchard (ed.), *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 139-157.

——, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

Fabian, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

——, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

——, *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

Faubion, James D., "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993: 35-54.

Febvre, Lucien, *New Kind of History: From the Writings of Febvre*, traducción de K. Folca, Londres, Routledge, 1973.

Ferguson, James, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press, 1999.

Fischer, Sibylle, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press, 2004.

Florida, Nancy, *Writing the Past, Inscribing the Future: History as Prophecy in Colonial Java*, Durham, Duke University Press, 1995.

Fox, Richard G., *Kin, Clan, Raja and Rule*, Berkeley, University of California Press, 1971.

——, *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Fox, Richard G. (ed.), *Realm and Region in Traditional India*, Durham, Duke University Press, 1977.

Franco, Jean, *Plotting Women*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

——, *Critical Passions: Selected Essays*, Durham, Duke University Press, 1999.

——, *The Decline and Fall of the Lettered City: Latin America in the Cold War*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Fraser, Valerie, *Building the New World: Modern Architecture in Latin America*, Londres, Verso, 2001.

Freitag, Sandria B., *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Fuller, C.J., y Véronique Bénéï (eds.), *The Everyday State and Society in Modern India*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2000.

Gajarawala, Toral Jatin, *Untouchable Fictions: Literary Realism and the Crisis of Caste*, Nueva York, Fordham University Press, 2013.

Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Nueva York, Columbia University Press, 1998.

Ganeri, Jonardon, *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.

Gautam Bhadra, Gyan Prakash y Susie Tharu (eds.), *Subaltern Studies* X: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1999.

Genovese, Eugene, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon, 1974.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.

——, *Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

Gikandi, Simon, *Maps of Englishness: Writing Identity in the Culture of Colonialism*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

GINZBURG, Carlo, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, traducción de John Tedeschi y Ann Tedeschi, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980.

GLASSMAN, Jonathon, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.

GLUCKHAM, Max, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen and West, 1963.

GOLD, Ann, y Bhoju RAM GUJAR, *In the Time of Trees and Sorrows: Nature, Power, and Memory in Rajasthan*, Durham, Duke University Press, 2002.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto, *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

GOSWAMI, Manu, *Producing India: From Colonial Economy to National Space*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

GOUGH, Kathleen, *Rural Society in Southeast India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

GREENOUGH, Paul, *Prosperity and Misery in Modern Bengal*, Nueva York, Oxford University Press, 1982.

GREGORY, Derek, *The Colonial Present*, Oxford, Blackwell, 2007.

GREWAL, Inderpal, *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel*, Durham, Duke University Press, 1996.

GROSFUEGEL, Ramón, "Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality", *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1: 1, 2011.

GROSRICHARD, Alain, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, traducción de Liz Heron, Londres, Verso, 1998.

GRUZINSKI, Serge, *Images at War: Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-2019)*, Durham, Duke University Press, 2001.

GUHA, Ranajit, "Preface", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies* I: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. VIII-IX.

——, "On some aspects of the historiography of colonial India", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies* I: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 1-7.

——, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

——, "The prose of counter-insurgency", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies* II: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1984, pp. 1-42.

——, "Introduction", en Bernard COHN, *An Anthropologist among the Historians*, Delhi, Oxford University Press, 1987, pp. vii-xxvi.

——, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

——, "Not at home in empire", en Saurabh DUBE (ed.), *Postcolonial Passages: Contemporary History-Writing on India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2004, pp. 38-46.

GUHA, Ranajit (ed.), *Subaltern Studies* I-VI: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982-1989.

GUHA, Ranajit, y Gayatri CHAKRAVORTY SPIVAK (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

GUHA-THAKURTA, Tapati, *The Making of a New 'Indian' Art: Artists, Aesthetics and Nationalism in Bengal, c.1850-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

——, *Monuments, Objects, Histories: Art in Colonial and Post-Colonial India*, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

GUMBRECHT, Hans Ulrich, "A history of the concept 'modern'", en Hans Ulrich GUMBRECHT, *Making Sense in Life and Literature*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 79-110.

GUPTA, Akhil, *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*, Durham, Duke University Press, 1998.

——, *Red Tape: Bureaucracy, Structural Violence, and Poverty in India*, Durham, Duke University Press, 2012.

GUPTA, Charu, *Sexuality, Obscenity, and Community: Women, Muslims, and the Hindu Public in Colonial India*, Delhi, Permanent Black, 2002.

HABERMAS, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, traducción de Frederick G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1987.

HARDIMAN, David, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District 1917-1934*, Delhi, Oxford University Press, 1981.

——, *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India*, Delhi, Oxford University Press, 1987.

HAROOTUNIAN, Harry, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

HARTMAN, Saidiya H., *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya H., *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 2007.

HEDRICK, Tracey, *Mestizo Modernism: Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2003.

HENARE, Amiria, *Museums, Anthropology and Imperial Exchange*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

HILL, Christopher, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*, Nueva York, Penguin Books, 1973.

HOBSBAWM, Eric, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

INDEN, Ronald B., *Marriage and Rank in Bengali Culture: A History of Caste and Clan in Middle Period Bengal*, Berkeley, University of California Press, 1976.

——, *Imagining India*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

JAIN, Ravindra K., *Between History and Legend: Status and Power in Bundelkhand*, Hyderabad, Orient Longman, 2002.

JANMOHAMED, Abdul R., *Manichean Aesthetics: The Politics of Literature in Colonial Africa*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

JANMOHAMED, Abdul, y David LLOYD (eds.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York–Oxford, Oxford University Press, 1990.

JHA, Hetukar, *Social Structures of Indian Villages: A Study of Rural Bihar*, Nueva Delhi, Sage, 1991.

KAPUR, Geeta, *When was Modernism: Essays on Contemporary Cultural Practice in India*, Nueva Delhi, Tulika, 2000.

KASTURI, Malavika, *Embattled Identities: Rajput Lineages and the Colonial State in Nineteenth-Century North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

KEANE, Webb, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, Berkeley, University of California Press, 2007.

KELLEY, Donald R., *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998.

KELLY, John, y Martha KAPLAN, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, 19, 1990: 119-150.

KESSINGER, Tom G., *Vilyatpur 1848-1968: Social and Economic Change in a North Indian Village*, Berkeley, University of California Press, 1974.

KLEIN, Kerwin Lee, *Frontiers of Historical Imagination: Narrating the European Conquest of Native America, 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1999.

KNAUFT, Bruce, "Critically modern: An introduction", en Bruce KNAUFT (ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 1-54.

KOLFF, Dirk H.A., *Naukar, Rajput, and Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market of Hindustan, 1450-1850*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

KOSELLECK, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, traducción de Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985.

——, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, traducción de Todd Samuel Presner, Stanford, Stanford University Press, 2002.

KRANIAUSKAS, John, y Guillermo ZERMEÑO (eds.), "Historia y subalternidad", número especial de *Historia y grafía*, 12, 1999: 7-176.

KRECH III, Shepard, "The state of ethnohistory", *Annual Review of Anthropology*, 20, 1991: 345-375.

KUMAR, Nita, *The Artisans of Banaras: Popular Culture and Identity, 1880-1986*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

KUMAR, Ravinder (ed.), *Essays on Gandhian Politics: The Rowlatt Satyagraha of 1919*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

KUPER, Adam, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 92-109.

LAL, Vinay, *The History of History: Politics and Scholarship in Modern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003.

LANDER, Edgardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, UNESCO–Clacso, 2000.

LAZARUS, Neil (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Nueva York, Cambridge University Press, 2004.

LEACH, Edmund, *Political System of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*, Londres, G. Bell and Sons, 1954.

LEFEBVRE, Henri, *The Production of Space*, traducción de Donald Nicholson-Smith, Oxford, Blackwell, 1991.

LEJEUNE, Jean-François, *Cruelty and Utopia: Cities and Landscapes of Latin America*, Princeton, Princeton Architectural Press, 2005.

LELYVELD, David, *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou: The Promised Land of Error*, traducción de Barbara Bray, Nueva York, Vintage Books, 1979.

LESTER, Rebecca J., *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*, Berkeley, University of California Press, 2005.

LEVINAS, Emmanuel, *Time and the Other*, traducción de Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987.

——, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, traducción de Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987.

LEVINE, Lawrence, *Black Culture and Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

LEWIS, Martin W., y Kären WIGEN, *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.

LIPUMA, Edward, *Encompassing Others: The Magic of Modernity in Melanesia*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2001.

LOMNITZ-ADLER, Claudio, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1993.

——, *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 1999.

LOOMBA, Ania, *Colonialism/postcolonialism*, Londres, Routledge, 1998.

LOWE, Lisa, y David LLOYD (eds.), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Durham, Duke University Press, 1997.

LÜDTKE, Alf (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, traducción de William Templer, Princeton, Princeton University Press, 1995.

MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Indiana, Notre Dame University Press, 1983.

MACKENZIE, John M., *Museums and Empire: Natural History, Human Cultures and Colonial Identities*, Manchester, Manchester University Press, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson, *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922.

MALLON, Florencia, "The promise and dilemma of subaltern studies: Perspectives from Latin American histories", *American Historical Review*, 99, 1994: 1491-1515.

——, *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailio and the Chilean State, 1906-2001*, Durham, Duke University Press, 2005.

MANDERSON, Lenore, y Margaret JOLLY (eds.), *Sites of Desire, Economies of Pleasure: Sexualities in Asia and the Pacific*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

MANI, Lata, *Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India*, Berkeley, University of California Press, 1998.

MARRIOTT, Mckim, "Village structure and the Punjab government: A restatement", *American Anthropologist*, 55, 1953: 137-143.

MATHUR, Saloni, "History and anthropology in South Asia: Rethinking the archive", *Annual Review of Anthropology*, 29, 2000: 89-106.

——, *India by Design: Colonial History and Cultural Display*, Berkeley, University of California Press, 2007.

MAYARAM, Shail, *Resisting Regimes: Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

——, *Against History, Against State: Counterperspectives from the Margins*, Delhi, Permanent Black, 2004.

MAZZARELLA, William, *Shovelling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Durham, Duke University Press, 2003.

MBEMBE, Achille, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001.

MCCLINTOCK, Anne, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, Nueva York, Routledge, 1995.

MCCUTHEON, Russell, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

MCGOWAN, John, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

MCMAHON, Darrin M., *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

MCKEE, Robert Irwin, y Mónica SZURMUK (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville, University Press of Florida, 2012.

MCLEOD, John, *Beginning Postcolonialism*, Manchester, University Press, 2000.

MEDICK, Hans, "Plebeian culture in the transition to capitalism", en Raphael SAMUEL y Gareth STEDMAN JONES (eds.), *Culture, Ideology and Politics*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, pp. 84-113.

——, "'Missionaries in the rowboat'? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history", en Alf LÜDTKE (ed.), *The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life*, traducción de William Templer, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

MEHTA, Uday Singh, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

MENON, Ritu, y Kamla BHASIN, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998.

MEYER, Birgit, y Peter PELS (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

MIDDLETON, Townsend, *The Demands of Recognition: State Anthropology and Ethnopolitics in Darjeeling*, Stanford, Stanford University Press, 2015.

MIGNOLO, Walter, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1995.

——, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

——, "The enduring enchantment, or the epistemic privilege of modernity and where to go from here", en Saurabh DUBE (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *SAQ: South Atlantic Quarterly*, 101, 2002: 927-954.

——, "Coloniality at large", en Saurabh DUBE (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Londres, Routledge, 2009, pp. 67-95.

——, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke University Press, 2011.

MITCHELL, Timothy, *Colonizing Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1988.

——, "The stage of modernity", en Timothy MITCHELL (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, pp. 1-34.

MITTER, Partha, *The Triumph of Modernism: India's Artists and the Avant-Garde, 1922-1947*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2007.

MOHANTY, Chandra Talpade, *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.

MONGIA, Padmini (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996.

MOORE, R. Laurence, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Westminster John Know Press, 2003.

MOORE-GILBERT, Bart, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997.

MORRIS, Meaghan, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations*, 11, 1990: 5-18.

MUDIMBE, Valentin Yves, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

——, *The Idea of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

MUIR, Edward, y Guido RUGGIERO (eds.), *Microhistory and the Lost Peoples*

of Europe, traducción de Eren Branch, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991.

MULLINS, Edwin, *Souza*, Londres, Anthony Blond, 1962.

MUNN, Nancy "The cultural anthropology of time: A critical essay", *Annual Review of Anthropology*, 21, 1992: 93-123.

——, *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Durham, Duke University Press, 1992.

MUTHU, Sankar, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

NANDY, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

——, *Traditions, Tyranny, and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Delhi, Oxford University Press, 1992.

——, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

——, "History's forgotten doubles", *History and Theory*, 34, 1995: 44-66.

——, *An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Remains of the Self in the Indian Imagination*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2001.

NASH, June, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.

O'HANLON, Rosalind, "Recovering the subject: *Subaltern Studies* and histories of resistance in colonial South Asia", *Modern Asian Studies*, 22, 1988: 189-224.

ORTNER, Sherry, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1984: 127-132, 135-141.

——, "Resistance and the problem of ethnographic refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, 1995: 173-193.

OVERMYER-VELÁZQUEZ, Mark, *Visions of the Emerald City: Modernity, Tradition, and the Formation of Porfirian Oaxaca, Mexico*, Durham, Duke University Press, 2006.

OWEN, Alex, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

PALMIÉ, Stephan, *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham, Duke University Press, 2002.

PANDEY, Gyanendra, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-1934: A Study in Imperfect Mobilization*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

PANDEY, Gyanendra, *Construction of Communalism in Colonial North India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1990.

——, "In defence of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today", *Representations*, 37, 1992: 27-55.

——, "The prose of otherness", en David ARNOLD y David HARDIMAN (eds.), *Subaltern Studies* VIII: *Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.

——, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

——, *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*, Stanford, Stanford University Press, 2006.

PANDIAN, Anand, *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*, Durham, Duke University Press, 2009.

PAZ, Octavio, *El ogro filantrópico: Historia y política, 1971-1978*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

——, *Vislumbres de la India*, Barcelona, Seix Barral, 1995.

PELS, Peter, "The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, 26, 1997: 163-183.

PINNEY, Christopher, *Camera Indica: The Social Life of Indian Photographs*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

——, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Londres, Reaktion Books, 2004.

PIOT, Charles, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

POCOCK, David F., *Social Anthropology*, Londres, 1961.

POCOCK, John G.A., *Barbarism and Religion*, vol. 2: *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

PORTER, Roy, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001.

PRAKASH, Gyan, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, 99, 1994: 1475-1494.

——, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

PRATT, Mary Louise, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.

PRICE, Richard, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983.

——, *Alabi's World*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990.
——, *The Convict and the Colonel: A Story of Colonialism and Resistance in the Caribbean*, Boston, Beacon Press, 1998.
QUIJANO, Aníbal, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 29, 1991: 11-21.
——, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto BRICEÑO-LEÓN y Heinz R. SONNTAG (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998, pp. 139-55.
——, "Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America", *Nepantla*, 1, 2000: 533-580.
RABASA, José, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1993.
——, *Writing Violence on the Northern Frontier: The Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*, Durham, Duke University Press, 2000.
——, *Tell Me the Story of How I Conquered You: Elsewheres and Ethnosuicide in the Colonial Mesoamerican World*, Austin, University of Texas Press, 2011.
RABASA, José, y Robert CARR (eds.), *Subaltern Studies in the Americas*, número especial de *Dispositio/n: American Journal of Cultural Histories and Theories*, 46, 1994 [publicado en 1996].
RABINOVICH, Silvana, "Alterity", en Robert MCKEE IRWIN y Mónica SZURMUK (eds.), *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, Gainesville, University Press of Florida, 2012, pp.17-22.
RADCLIFFE, Sarah, "Imagining the state as a space: Territoriality and the formation of the state in Ecuador", en Thomas BLOM HANSEN y Finn STEPPUTAT (eds.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press, 2001, pp. 123-145.
RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952.
RAFAEL, Vicente, *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.
RAMA, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
RAMOS, Julio, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
RANCIÈRE, Jacques, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, tra-

ducción de Hassan Melehy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

RANCIÈRE, Jacques, *The Philosopher and His Poor*, traducción de Andrew Parker, Corrine Oster y John Drury, Durham, Duke University Press, 2004.

RAO, Anupama, *The Caste Question: Untouchable Struggles for Rights and Recognition*, Berkeley, University of California Press, 2009.

RAPPAPORT, Joanne, *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

——, *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*, Durham, Duke University Press, 2005.

REBEL, Herman, "Cultural hegemony and class experience: A critical reading of recent ethnological-historical approaches (partes 1 y 2)", *American Ethnologist*, 16, 1989: 117-136, 350-365.

REDFIELD, Peter, *Space in the Tropics: From Convicts to Rockets in French Guiana*, Berkeley, University of California Press, 2000.

REDFIELD, Robert, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia, y Rossana BARRAGÁN (eds.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Sierpe, 1997.

RODRÍGUEZ, Ileana (ed.), *A Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham, Duke University Press, 2001.

ROFEL, Lisa, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, Berkeley, University of California Press, 1999.

RORTY, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989.

ROSALDO, Renato, *Ilongot Headhunting 1883-1974: A Study in Society and History*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

ROSE HUNT, Nancy, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999.

ROSTOW, W.W., *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960.

ROY, Anupama, *Gendered Citizenship: Historical and Conceptual Explorations*, Hyderabad, Orient Longman, 2005.

SABEAN, David Warren, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

SAHLINS, Marshall, *Culture in Practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, 2000.

SAID, Edward W., *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978.

——, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1994.

SALDAÑA-PORTILLO, María Josefina, *The Revolutionary Imagination in the Americas and the Age of Development*, Durham, Duke University Press, 2003.

SALER, Michael, "Modernity and enchantment: A historiographic review", *American Historical Review*, 111, 2006: 692-716.

——, *As If: Modern Enchantment and the Literary Prehistory of Virtual Reality*, Nueva York, Oxford University Press, 2012.

SARKAR, Sumit, *Modern India: 1885-1947*, Delhi, Macmillan, 1983.

——, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997.

SARKAR, Tanika, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion, and Cultural Nationalism*, Delhi, Permanent Black, 2001.

SCOTT, David, *Formations of Ritual: Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

——, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

——, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2005.

SEARS, Laurie J., *Shadows of Empire: Colonial Discourse and Javanese Tales*, Durham, Duke University Press, 1996.

SETH, Sanjay, *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*, Durham, Duke University Press, 2007.

SEWELL Jr., William, *Work and Revolution in France: The Language of Labour from the Old Regime to 1848*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

SHAH, A.M., *Exploring India's Rural Past: A Gujarat Village in the Early Nineteenth Century*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2002.

SHAH, A.M., y R.G. SHROFF, "The Vahivancha Barots of Gujarat: A caste of genealogists and mythograpers", en Milton SINGER (ed.), *Traditional India: Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959, pp. 40-70.

SHEIKH, Gulammohammed (ed.), *Contemporary Art in Baroda*, Nueva Delhi, Tulika, 1997.

SHOHAT, Ella, "Notes on the post-colonial", en Padmini MONGIA (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, A Hodder Arnold Publication, 1996, pp. 321-334.

SIDDIQI, Majid. *Agrarian Unrest in North India: The United Provinces, 1918-22*, Nueva Delhi, Vikas, 1978.

SIDER, Gerald, "The ties that bind: Culture and agriculture, property and propriety in the New Foundland village fishery", *Social History*, 5, 1980: 1-39.

——, *Culture and Class: A Newfoundland Illustration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

SIMPSON, Audra, *Mohawk Interruptus: Political Life across the Border of Settler States*, Durham, Duke University Press, 2014.

SINGER, Milton B., *When a Great Tradition Modernizes: An Anthropological Approach to Indian Civilization*, Nueva York, Praeger, 1972.

SINGER, Milton B., y Bernard COHN (eds.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Aldine, 1968.

SINGH, K.S. (ed.), *Tribal Situation in India*, Shimla, Indian Institute of Advanced Study, 1972.

SINHA, Mrinalini, *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali' in the Late Nineteenth Century*, Manchester, Manchester University Press, 1995.

——, *Spectres of Mother India: The Global Restructuring of an Empire*, Durham, Duke University Press, 2006.

SINHA, Surajit, "State formation and Rajput myth in tribal central India", *Man in India*, 42, 1962: 25-80.

SIVARAMAKRISHNAN, K., *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

SKARIA, Ajay, *Hybrid Histories: Forest, Frontiers and Wildness in Western India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1999.

——, *Rendering Gandhi: Liberalism and the Question of the Neighbour*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

SOJA, Edward, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989.

SOMMER, Doris, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley, University of California Press, 1991.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", en Ranajit GUHA (ed.), *Subaltern Studies* IV: *Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1985, pp. 330-363.

——, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londres, Methuen, 1987.

——, "Can the Subaltern Speak?", en Cary NELSON y Lawrence GROSSBERG (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

——, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of The Vanishing Present*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

STEINMETZ, George, *The Devil's Handwriting: Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

STEINMETZ, George (ed.), *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Durham, Duke University Press, 2013.

STERN, Steve, *Battling for Hearts and Minds: Memory Struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*, Durham, Duke University Press, 2006.

——, *Remembering Pinochet's Chile: On the Eve of London 1998*, Durham, Duke University Press, 2006.

STOCKING Jr., George, *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

——, *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.

STOLER, Ann Laura, "Rethinking colonial categories: European communities and the boundaries of Rule", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1989: 134-161.

——, *Race and the Education of Desire: Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.

——, *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press, 2002.

——, *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

STOLER, Ann Laura, y Frederick COOPER, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick COOPER y Ann Laura STOLER (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56.

SUBRAMANIAN, Ajantha, *Shorelines: Spaces and Rights in South Asia*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

SUNDER RAJAN, Rajeswari, *Scandal of the State: Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*, Durham, Duke University Press, 2003.

SUNDERASON, Sanjukta, "Making Art Modern: Re-visiting Artistic Modernism in South Asia", en Saurabh DUBE (ed.), *Handbook of Modernity in South Asia*, Nueva York, Oxford University Press, 2011, pp. 245-261.

TARLO, Emma, *Clothing Matters: Dress and Identity in India*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

——, *Unsettling Memories: Narratives of India's 'Emergency'*, Delhi, Permanent Black, 2003.

TARTAKOV, Gary Michael (ed.), *Dalit Art and Visual Imagery*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2012.

TAUSSIG, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.

——, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

——, *The Magic of the State*, Nueva York–Londres, Routledge, 1997.

——, *Defacement: Public Secrecy and the Labour of the Negative*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

——, *My Cocaine Museum*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

TAYLOR, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2005.

——, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

TENORIO-TRILLO, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

THOMAS, Nicholas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

——, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

THOMPSON, E.P., "Time, work-discipline and industrial capitalism", *Past and Present*, 38, 1967: 56-97.

——, "Eighteenth century English society: Class struggle without class", *Social History*, 3, 1978: 133-165.

——, "The moral economy of the English crowd in the eighteenth century", *Past and Present*, 50, 1971: 76-136.

——, "Patrician society, plebeian culture", *Journal of Social History*, 7, 1974: 382-405.

——, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.

——, *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*, Nueva York, The New Press, 1993.

THURNER, Mark, *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durham, Duke University Press, 1997.

——, *History's Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography*, Gainesville, University Press of Florida, 2011.

THURNER, Mark, y Andrés GUERRERO (eds.), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, Durham, Duke University Press, 2002.

TRAUTMANN, Thomas, *Dravidian Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

TROUILLOT, Michel-Rolph, "Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of the otherness", en Richard FOX (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

——, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press, 1995.

——, "North Atlantic universals: Analytical fictions 1492-1945", en Saurabh DUBE (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Nueva Delhi, Routledge, 2009, pp. 45-66.

TURNER, Victor, *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester, Manchester University Press, 1957.

UBEROI, J.P. Singh, *The Politics of the Kula Ring: An Analysis of the Findings of Bronislaw Malinowski*, Manchester, Manchester University Press, 1962.

VAN DER VEER, Peter, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

——, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley, University of California Press, 1994.

——, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

VAN DER VEER, Peter, y Hartmut LEHMANN (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

VAUGHAN, Megan, *Curing their Ills: Colonial Power and African Illness*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

VINCENT, Joan, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tuscon, University of Arizona Press, 1990.

VOEKEL, Pamela, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham, Duke University Press, 2002.

WATSON, Stephen, *Tradition(s): Refiguring Community and Virtue in Classical German Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

WEIDMAN, Amanda J., *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Postco-*

lonial Politics of Music in South India, Durham, Duke University Press, 2006.

WHITE, Hayden, "Foreword: Rancière's revisionism", en Jacques RANCIÈRE, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, traducción de Hassan Melehy, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. vii-xx.

WHITE, Luise, *Speaking with Vampires: Rumour and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

WHITE, Stephen K., *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

WILLIAMS, Gareth, *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*, Durham, Duke University Press, 2002.

WOLFE, Patrick, "History and imperialism: A century of theory, from Marx to postcolonialism", *American Historical Review*, 102, 1997: 380-420.

——, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, Londres, Cassell, 1999.

YEGENOGLU, Meyda, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

YOUNG, Robert, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Cambridge, Wiley-Blackwell, 2001.

——, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

——, *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990.

YÚDICE, George, *The Expediency of Culture: Uses of Culture in the Global Era*, Durham, Duke University Press, 2004.

ZAMMITO, John H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Modernidad e historia: cuestiones críticas
se terminó de imprimir en julio de 2018
en los talleres de Druko Internacional, S.A. de C.V.,
Calzada Chabacano 65, local F, Col. Asturias,
Cuauhtémoc, 06850 Ciudad de México.
Portada de Pablo Reyna.
Composición tipográfica y formación:
Socorro Gutiérrez, en Redacta, S.A. de C.V.
Cuidaron la edición Eugenia Huerta y el autor.